



Juan Luis Mejía Arango
Rector

Julio Acosta Arango
Vicerrector

Hugo Alberto Castaño Zapata
Secretario General

Jorge Alberto Giraldo Ramírez
Decano, Escuela de Ciencias y Humanidades

Alberto Rodríguez García
Decano, Escuela de Ingeniería

Francisco López Gallego
Decano, Escuela de Administración

Félix Londoño González
Director, Investigación y Docencia

Martha Senn
Directora, Centro Cultural Biblioteca Luis Echavarría Villegas

Misión

La Universidad EAFIT tiene la Misión de contribuir al progreso social, económico, científico y cultural del país, mediante el desarrollo de programas de pregrado y de postgrado -en un ambiente de pluralismo ideológico y de excelencia académica- para la formación de personas competentes internacionalmente; y con la realización de procesos de investigación científica y aplicada, en interacción permanente con los sectores empresarial, gubernamental y académico.

Valores Institucionales

Excelencia:

Calidad en los servicios ofrecidos a la comunidad
Búsqueda de la perfección en todas nuestras realizaciones
Superioridad y preeminencia en el medio en el que nos desenvolvemos

Tolerancia:

Generosidad para escuchar y ponerse en el lugar del otro
Respeto por las opiniones de los demás
Transigencia para buscar la conformidad y la unidad

Responsabilidad:

Competencia e idoneidad en el desarrollo de nuestros compromisos
Sentido del deber en el cumplimiento de las tareas asumidas
Sensatez y madurez en la toma de decisiones y en la ejecución de las mismas

Integridad:

Probidad y entereza en todas las acciones
Honradez o respeto de la propiedad intelectual y de las normas académicas
Rectitud en el desempeño, o un estricto respeto y acatamiento de las normas

Audacia:

Resolución e iniciativa en la formulación y ejecución de proyectos
Creatividad y emprendimiento para generar nuevas ideas
Arrojo en la búsqueda soluciones a las necesidades del entorno

**La Revista *Co-herencia* está registrada
en los siguientes índices y bases de datos:**

Biblioteca Saavedra Fajardo (Universidad de Murcia, España)

CIBERA (Virtuelle Fachbibliothek Ibero-Amerika / Spanien / Portugal
– DFG Alemania)

Clase (Universidad Nacional Autónoma de México)

CREDI (Centro de Recursos Documentales e Informáticos – OEI)

CSA (Sociological Abstracts, USA)

DOAJ (Directory of Open Acces Journals – Lund University – Suecia)

Fuente académica (EBSCO)

GOOGLE Académico (-Scholar- USA)

Índice Bibliográfico Nacional-Publindex (Colciencias-Colombia)
Categoría B

International Bibliography (Modern Language Association–MLA, USA)

LatAm-Estudios (América Latina y el Caribe)

Latindex (Universidad Nacional Autónoma de México)

Redalyc (Universidad Autónoma del Estado de México)

SciELO (Scientific Electronic Library Online)

Ulrich's International Periodicals Directory (New York, USA)

Vlex (Argentina, Ecuador, España, Chile, Perú y Venezuela)

Worldwide Political Science Abstracts Database (ProQuest, USA)

Co-herencia Revista de Humanidades

Universidad EAFIT - Departamento de Humanidades

ISSN 1794-5887 - Fundada en 2004

Periodicidad semestral

Medellín, Colombia

DIRECTORA

Liliana María López Lopera, M.A.
Universidad EAFIT, Medellín

COMITÉ EDITORIAL

Iván Orozco Abad, Ph.D.
Universidad de los Andes, Bogotá

Manuel Alberto Alonso Espinal, M.A.
Universidad de Antioquia, Medellín

Jorge Iván Bonilla Vélez, M.A.
Universidad EAFIT, Medellín

Francisco Cortés Rodas, Ph.D.
Universidad de Antioquia, Medellín

Saúl Echavarría Yepes, M.A.
Universidad EAFIT, Medellín

Juan Camilo Escobar Villegas, Ph.D.
Universidad EAFIT, Medellín

Jorge Giraldo Ramírez, Ph.D.
Universidad EAFIT, Medellín

Enrique Serrano Gómez, Ph.D.
Universidad Autónoma Metropolitana
de Iztapalapa, México D.F.

EDITOR

Leonardo García Jaramillo
Universidad EAFIT, Medellín

DISEÑO Y EDICIÓN

Universidad EAFIT, Medellín
Departamento de Humanidades

DIAGRAMACIÓN E IMPRESIÓN

Editorial Artes y Letras S.A.S.

COMITÉ ASESOR

Carmen Bernard, Ph.D.
Universidad de París X-Nanterre

Roger Chartier, Ph.D.
Escuela de Altos Estudios en Ciencias
Sociales, París

Roberto Gargarella, Ph.D.
Universidad de Buenos Aires, Argentina

Serge Gruzinski, Ph.D.
Escuela de Altos Estudios en Ciencias
Sociales, París

Antonio Hermosa Andújar, Ph.D.
Universidad de Sevilla, España

Jesús Martín Barbero, Ph.D.
Investigador independiente

Jerónimo Molina Cano, Ph.D.
Universidad de Murcia, España

José Luis Villacañas, Ph.D.
Universidad Complutense, España

ASESORÍA PLÁSTICA

Imelda Ramírez, Ph.D.
Universidad EAFIT, Medellín

SECRETARIA

Gloria Patricia Escobar Callejas

Suscripciones

Nacional anual (2 ejemplares) \$30.000
Nacional bianual (4 ejemplares) \$60.000
Exterior anual US\$ 36, ejemplar US\$ 19
Ejemplar \$15.000

Las contribuciones publicadas en esta Revista son responsabilidad exclusiva de sus respectivos autores y no comprometen la posición oficial de ninguna estancia institucional. Se autoriza la reproducción de los artículos con la solicitud expresa de mencionar la fuente. Las obras de arte que acompañan la publicación requieren la autorización escrita del autor o entidad propietaria de las mismas.

Perfil

La revista *Co-herencia* editada por el Departamento de Humanidades de la Universidad EAFIT, es una publicación semestral que tiene como propósito difundir informes derivados de investigación, reflexiones teóricas, debates especializados, traducciones y reseñas críticas en torno a temas relacionados con los estudios literarios, filosóficos, históricos, políticos y comunicativos.

Co-herencia está dirigida a profesores, investigadores, estudiantes y estudiosos de las disciplinas o saberes que concursan en el amplio espectro de los estudios humanísticos, pero también a otros lectores con afinidades por los temas académicos que se priorizan en cada número. Pretende ser un foro de discusión interdisciplinaria y un espacio de diálogo entre pares sobre los aportes de las humanidades en la configuración de una comunidad pensante y deliberante en Colombia.

COMITÉ EDITORIAL

Co-herencia Revista de Humanidades

Universidad EAFIT - Departamento de Humanidades

ISSN 1794-5887 - Vol. 8, No. 14 (enero - junio) 2011

Medellín, Colombia

Contenido

El mal y el problema de la justicia en el mito de Prometeo de Hesíodo <i>Antonio Hermosa Andújar</i>	13-42
Perseverancia del derecho natural en Cayetano Betancur <i>Leonardo Tovar González</i>	45-62
A Democracia Deliberativa como Guía para la Tomada de Decisiones Legítimas <i>Miguel Gualano de Godoy</i>	63-91
Derechos fundamentales y justicia distributiva <i>Enrique Serrano Gómez</i>	93-112
State tolerance is an offence, not a virtue <i>René González de la Vega</i>	113-130
La hermenéutica de la historia y la importancia de explicar la historia mundial desde México <i>Clara Ramírez</i>	133-159
De la historia oficial a la historia individual: Testimonio y metatestimonio en <i>A veinte años, Luz</i> [1998] de Elsa Osorio <i>María Eugenia Osorio Soto</i>	161-181
Museo del Caribe en Barranquilla: la identidad regional en el espacio del simulacro <i>Pamela Flores</i> <i>Livingston Crawford</i>	183-205
Soportes teóricos y etnográficos sobre conceptos de territorio <i>Beatriz Nates Cruz</i>	209-229
Un contexto para la comunicación pública de la ciencia y la tecnología en Colombia: de las herencias euro-céntricas a los modelos para la acción <i>Daniel Hermelin</i>	231-260

RESEÑAS

Bibliográfica

De Westfalia a Cosmópolis, de Francisco Cortés

y Felipe Piedrahita

Andrés Saldarriaga Madrigal

265-269

Artística

Construcciones oscuras. La obra de Pablo Mora Ortega

Lucrecia Piedrahita Orrego

273-286

Guía para los autores

294-296

Guidelines for Authors

297-298

Content

Evil and the problem of Justice in Prometeo ´s Mith of Hesíodo <i>Antonio Hermosa Andújar</i>	13-42
Perseverance of natural Law in Cayetano Betancur <i>Leonardo Tovar González</i>	45-62
Deliberative Democracy as Guide for legitimacy in Decision making process <i>Miguel Gualano de Godoy</i>	63-91
Basic Rights and Distributive Justice <i>Enrique Serrano Gómez</i>	93-112
State tolerance is an offence, not a virtue <i>René González de la Vega</i>	113-130
The historical hermeneutics and the importance of explain the world history from Mexico <i>Clara Ramírez</i>	133-159
From oficial history to individual history: Testimony and meta-testimony in <i>A veinte años, Luz</i> [1998] by Elsa Osorio <i>María Eugenia Osorio Soto</i>	161-181
Caribbean Museum in Barranquilla: Regional identity in the space of simulacrum <i>Pamela Flores</i> <i>Livingston Crawford</i>	183-205
Theoretical and ethnographical supports on territory concepts <i>Beatriz Nates Cruz</i>	209-229
A Context for Public Communication of Science and Tecnology in Colombia: from euro-central legacies to models for action <i>Daniel Hermelin</i>	231-260

Bibliographical Review

<i>De Westfalia a Cosmópolis</i> , by Francisco Cortés and Felipe Piedrahita <i>Andrés Saldarriaga Madrigal</i>	265-269
Artistic Note	
Dark Constructions. The work of Pablo Mora Ortega <i>Lucrecia Piedrahita Orrego</i>	273-286
<i>Guidelines for Authors</i>	297-298



El mal y el problema de la justicia en el mito de Prometeo de Hesíodo

Recibido: octubre 12 de 2010 | Aprobado: febrero 4 de 2011

Antonio Hermosa Andújar*

hermosa@us.es

En el mito que lleva su nombre, Prometeo es un titán que apenas interviene en el combate entre los dioses, si bien su breve intervención resultará clave, por cuanto instilará en Zeus el *veneno* de la astucia, un factor decisivo en el resultado final; pero que sí lo hace en el subsiguiente conflicto generado entre aquéllos y los hombres, y activamente a favor de éstos¹. Todo acontece cuando, luego de haber puesto orden en el cielo, Zeus insta a Prometeo a proceder al reparto de bienes entre unos y otros, mandato que el titán lleva a cabo saltándose por su cuenta las jerarquías naturales que deben presidir sus mutuas relaciones. La acción se salda con el castigo por parte del jefe de los dioses contra el defensor de los hombres, pero éste, merced a su astucia, burla el castigo, engaña al poderoso y favorece a los débiles mortales, también perjudicados con el castigo anterior, aunque no les incumbía. A ello sigue otro nuevo y definitivo, parece, hasta que tras la intercesión de Heracles Zeus libera a Prometeo del águila que le devora por el día el hígado crecido durante la noche y de las cadenas que sujetan su cuerpo clavado a la roca.

* Doctor en Filosofía, UNED (Universidad Nacional de Educación a Distancia, Madrid, España). Profesor, Universidad de Sevilla, España, y Director de *Araucaria, Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades*.

¹ Al punto de aparecer en el relato de Apolodoro como el mismísimo creador de la raza humana. Es también padre de Deucalión, quien la recrea luego de que Zeus decidiera acabar con la raza de bronce (Apolodoro, 2002: 1-7, 1-2).

Orden, normas, bienes a repartir, desobediencia, castigo... Hablamos en efecto de la Justicia. De una justicia que resulta problemática en un doble sentido; en primer lugar, porque como ejemplifica el propio Prometeo el castigo no siempre supone la restauración del orden, sino una segunda violación a la que puede encadenarse una espiral de nuevas violaciones. Luego, porque el castigo a los hombres demuestra que puede haber daño sin injuria, lo que transforma al inocente en víctima y a la justicia en venganza: en injusticia.

Así pues, al hablar de la justicia en el mundo humano habremos de empezar por el mundo divino dado que promana de él, explicando el por qué y el cómo del orden en dicho mundo antes de observar sus efectos sobre el de los hombres. La mirada se completará estableciendo el por qué y el cómo del orden en el mundo humano, vale decir, desentrañando algunos de los rasgos definitorios de la condición humana. Todo ello constituirá el objeto del presente trabajo.

I. El (des)orden cósmico

En el comienzo fue el Caos. Lo oscuro, vacío, informe. De él surgió Gea (la *Tierra*), con características en principio contrarias a las de su indeterminado progenitor: clara, precisa, estable. De un lado, era el suelo firme del mundo, del que emergían las altas montañas que rozaban el cielo y se descendía al insondable Tártaro, semejante al Caos. De otro, la fuente de la vida de la casi totalidad de los seres, a los que crea y nutre: la madre universal. Tras Gea hizo su aparición Eros, si bien no todavía como dios del amor. Caos engendró también a Érebo, la pura oscuridad jamás mancillada por la luz, y Nix, de la que nacerían el Éter, la pura luz jamás mancillada por la oscuridad, y Hémera: la luz celeste y la luz diurna, que alterna con la noche formando una rueda que gira sin cesar sobre el conjunto de las criaturas de la tierra.

También Gea, como Nix, fue capaz de procrear por sí misma: a Urano (el *Cielo*), primero, con todo su cortejo de astros; a Ponto (el *Mar*), después; ambos, en un sentido determinado, opuestos a su madre. El primero, en efecto, nada más nacer devino “su doble y su

contrario”²: un ser de su misma extensión, convertido de inmediato en techo del universo, y de género masculino que acto seguido copuló con su progenitora. El segundo también contrastaba con ella en la misma medida en que lo sólido y delimitado se opone a lo líquido e inaprensible.

Idéntico a Gea como dos gotas de agua, y adherido a su entera superficie como “una segunda piel” (Vernant), Urano, reducido a mera fuerza sexual, engendró con ella tres series de vástagos: Titanes y Titánides, Cíclopes y Hecatonquires³, las dos últimas constituidas por tríos de seres monstruosos dotados de fuerza descomunal: los del *ojo redondo*, los *cíclopes*, por las armas que blanden, el rayo, el trueno y el relámpago, que les posibilitan fulminar con la vista; los de las *cien manos*, los *hecatonquires*, por sus cincuenta cabezas y cien brazos, cada uno de ellos terrible por sí mismo.

Ahora bien, la ensimismada actividad natural de Urano le había granjeado las iras de unos y otra. De aquéllos porque al cubrir permanentemente a Gea no les dejaba crecer, manteniéndolos aplastados en el seno materno; y de ésta porque, justo por eso, estaba “a punto de reventar” (Hesíodo), lo cual le llevó a urdir una artimaña, que sólo Cronos, el titán más joven, se atrevió a consumir. De sus propias entrañas se sacó una hoz de acero que puso en manos de Cronos, “de mente retorcida”, quien, sin vacilar, en la siguiente noche arrancararía los genitales de su padre. Un brutal aullido de dolor fue el preludio de su precipitada retirada hacia lo más alto del universo, de donde ya no se ha vuelto a mover (y de donde sólo en forma de lluvia desciende de cuándo en cuándo para fecundar a la madre tierra).

Vernant ha captado bien el significado de la castración de Urano y su ulterior localización en la parte superior de la bóveda celeste: por un lado, se crea el espacio: los seres pueden crecer y moverse libremente, la vida puede transformarse y expandirse porque ya hay lugar; por otro, se desbloquea el tiempo, en el que los sujetos pueden crecer y multiplicarse, y las generaciones subsecuirse: el tiempo li-

¹ (Vernant, 2000: 18). Los tres primeros capítulos de este libro han sido indispensables para la elaboración de este trabajo.

² Ése es el orden de Hesíodo; en Apolodoro los extremos aparecen intercambiados.

neal de la *historia* -de la *divina* antes, mas en cierto sentido también de la humana- pone aquí en marcha su reloj.

Pero no es sólo eso. En esa recién inaugurada *geografía* de la vida, que se va poblando de acciones *nuevas*, vale decir, de *historia*, hace su entrada un antiguo convidado de piedra, la moralidad, anticipada -si bien de manera impropia, dado el contexto en el que se había producido- por Cronos en *proléptica* justificación de su proceder: seccionará el miembro viril de su padre, dice a su madre, porque “fue el primero en maquinare odiosas acciones”⁴. El acto fundacional de la moralidad tiene lugar cuando, tras la castración, Cronos arroja al mar el miembro de su padre, un trayecto en el que están presentes tres hechos trascendentales: ciertas gotas de sangre que se diseminan por la tierra, y de las que brotará Eride, es decir, la Discordia, capaz de separar lo unido; la espuma del esperma que en el mar se mezcla con la del agua, y de las que germinará *Afrodita*, deidad del amor, y que se hace acompañar de *Eros*, ya en su reconocida función *erótica*, y *Hímero*, el Deseo, capaces de unir lo separado; el tercer elemento es la amenaza a su hijo de que también él será en su día víctima de su acción, la cual se revelará profética.

Tenemos aquí, por tanto, una acción de fuerza que altera violentamente el *status quo*, unas *fuerzas* del mal que siembran la discordia a su paso, unas *fuerzas* del bien en grado de sembrar concordia al suyo, y una *promesa* de violencia que, de ejecutarse, no restaurará el orden primigenio, sino que desorganizará el actual y contra el que éste habrá de protegerse. Es decir: la promesa de violencia contiene, como legado del pasado al futuro, una semilla de *incertidumbre* contra la cual éste se debe defender. Se requiere, por tanto, refundar el orden conocido hasta ahora al objeto o de poner coto al peligro intuido en lo desconocido o, al menos, de reducir cuanto sea posible su incidencia. Es así cómo, casi en sordina y no sin contradicción, el mundo de fuerzas naturales se ha *humanizado* adoptando la forma de un mundo *político*, y cómo ahí la Justicia, en pleno mundo divino, anuncia su necesidad.

⁴ (Hesíodo, 2000: v. 173).

II. El orden divino y la Justicia

En el nuevo escenario instaurado con el destronamiento de Urano, cualquiera de los vástagos de las tres dinastías podía en principio aspirar al trono paterno. Pero fue “el poderoso Cronos de mente retorcida” quien se adueñó de él. Su arrojada acción había tenido su recompensa. Era *justo* que quien se había demostrado el más resuelto, audaz y maquinador de todos retomase la renovada autoridad paterna tras el vacío dejado por su predecesor. Y entre las primeras medidas con las que asegurar su dominación se cuenta el encadenamiento en el Tártaro, una región del Hades, de cíclopes y hecatonquires.

Ahora bien, el recuerdo de la maldición aún chirriaba en los oídos del *rebelde*, y su temor fue más tarde fortalecido por su madre, la cual, conocedora del futuro, le había confirmado el destino de la maldición instándole a combatirlo.

Al respecto, fue devorando uno a uno los hijos que nacían de su unión con su hermana Rea, lo que produjo en ésta un malestar similar al sentido por su madre en circunstancias parecidas, y terminó por inducirle a recurrir a la astucia y a dos de sus criaturas predilectas, la mentira y el fraude, al objeto de poner fin a semejante delirio. Así, al llegar la hora del alumbramiento de Zeus, Rea se traslada a la cueva de Dicte, en Creta, donde entrega en custodia al niño a Adrastea e Ida, hijas de Meliseo, y pide a los Curetes que con sus danzas y cantos guerreros impidan que los lloros de su hijo resulten audibles al padre⁵. A éste, en compensación, le entrega una piedra envuelta en pañales que Cronos engulle íntegra, envoltorio incluido. Y Zeus creció...

El deseo de Zeus es instaurar su propio orden, más justo. El objetivo se revelará más complejo de lo pensado, durará más de lo conjeturado y su realización requerirá de varias fases. La primera de ellas pasa por refundar el orden existente desalojando a su actual inquilino y padre del lugar de honor que en él ocupa. ¿Cómo lo conseguirá, no disponiendo por el momento de más fuerzas que las suyas?

⁵ Cf. el texto de Apolodoro, I-5/7. Los Curetes se hallan ausentes en el relato de Hesíodo.

La estrategia ideada pasa por devolver al mundo al resto de los crónidas, ahora atenazados en el vientre paterno, para lo que, con ayuda de Rea, maquina un sutil plan: lograr que Cronos ingiera un vomitivo que le haga expulsar a sus hijos, empezando por la piedra con la que confundiera a su último retoño. El éxito de la empresa le permite encarar la guerra contra aquél junto a un puñado de aliados: sus propios hermanos, los hijos del afrontado. Quien, de su parte, cuenta con la mayoría de los suyos, el conjunto de los titánidas.

Mas la estrategia no se detiene ahí. Zeus, antes de emprender la guerra, estudia con detenimiento el escenario en el que ésta se va a desarrollar, incluidos los partidarios de uno y otro bandos y los presuntos neutrales. El mundo celeste se ha ido poblando de nuevos moradores, y muchos de ellos se enfrentarán entre sí en tan terrible y fratricida guerra, y tan decisiva, además, para la suerte del mismo. Percibe con claridad las figuras de primera y segunda generación, distingue su naturaleza y su posible uso, y su siguiente paso estratégico consiste en atraerse a las dos de su lado. A tal fin, su inteligencia resulta insuficiente, pero sí sabe cómo mejorar, por lo que acepta el consejo –el de Gea, para liberar de sus cadenas a cíclopes y hecatonquires, así deudores suyos- y la astucia –la que Prometeo le otorga, básica frente a la brutal violencia- que la completan y fortalecen.

En este punto se trata tanto de reforzar el campo propio cuanto de debilitar el del rival. Y para ganarse plenamente la adhesión de aquéllos a quienes acaba de liberar, y sus respectivas armas con ella, les promete el alimento de los dioses, el néctar y la ambrosía, que garantizan la inmortalidad. Suyos son ahora el rayo, el relámpago y el trueno de los primeros, y la descomunal fuerza de los segundos, que podrá utilizar a su antojo. La táctica se completa aplicando el principio del *divide et impera*, ya puesto de relieve al aceptar el don de Prometeo, un titán, bien que de segunda generación, o acogiendo en sus filas y honrando a Estige, la diosa que manda en el mundo infernal, siempre flanqueada por sus hijos, Bía, la violencia, y Crátos, el dominio, cuyo poder también ponen al servicio de Zeus, de quien serán sus futuras *damas* de compañía.

Todo ese repertorio de fuerzas, comandadas por la inteligencia, la astucia y la violencia, da pie a que cuando se celebre el combate

entre ambos bandos, tan brutal que en un momento del mismo el cielo se desplomó sobre la tierra y tornó el imperio de Caos, acabe decantándose del lado de Zeus. Los titanes, inmortales, fueron abatidos desde el ojo Zeus gracias a las fuerzas naturales que los cíclopes pusieron a su disposición, y atenazados por el vendaval de piedras desatado contra ellos por los hecatonquires. Los titanes, cuya fuerza dependía de su continuo movimiento, quedaron al fin inmovilizados cuando, luego de arrastrados al Tártaro, Poseidón construyó un triple muro de bronce sobre el paso estrecho que conduce a él, y lo puso bajo la custodia de los hecatonquires. *Muro de bronce*, decíamos: era el modo de indicar que la técnica se incorpora como cuarto elemento al grupo de gestión del poder.

Zeus ya ha sido elegido por los demás dioses como su nuevo jefe. Al dominio de las fuerzas naturales, de carácter amoral, como era el de Urano, siguió uno ya *político*, el de Cronos, pero basado en la fuerza. El orden establecido por Zeus sigue siendo político, pero es ya legítimo; se basa en la justicia, que domina el entero ámbito de su jurisdicción. Pero para ello ha necesitado previamente asegurarlo: frente a las posibles defecciones de sus actuales partidarios, repartiéndoles privilegios entre ellos; frente a quienes se mostraron neutrales en su día, como Océano, confirmándole en los suyos; frente a la eventualidad de que un día estallara la discordia entre la inteligencia y la astucia, fundiendo astutamente ambas; frente a los imprevistos en un mundo reglado, el dominio de Hécate, ampliando sus poderes, aunque no, lógicamente, en relación con su autoridad; y, sobre todo, frente a dos nuevas series de peligros: los que surgen de lo nuevo, encarnados en un ser monstruoso, Tifón, otro hijo de Gea, y los que surgen de lo viejo, encarnados en una especie de permanente fuerza militar bruta corporizada en los Gigantes⁶.

La formación del orden definitivo de Zeus requiere haber llevado a cabo con éxito todas esas empresas, pero al mismo tiempo supone la liquidación de todos los vestigios de Caos que, a través de su hija, la Noche, había invadido de males el mundo de los dioses. Su séquito de tinieblas, en el que los crímenes relacionados con las diversas formas de muerte violenta figuran entre los de primer rango, y males

⁶ Para más detalles, cf. (Vernant, 2000: 44-48).

como la miseria, el hambre o la vejez no le van a la zaga, es ahora eliminado de dicho mundo y enviado hacia otros lugares. Entre los dioses, cierto, no prevalece una total armonía, pero sus conflictos ya no se dirimen en batallas violentas y el castigo de los culpables no entraña la amenaza de una nueva desestabilización. Pero también lo es que ni en ellos cabe sólo el bien y que el mal no ha abandonado por completo el cosmos. ¿Va a parar todo él al Tártaro? Incluso con algunos de sus agentes inmovilizados, ¿cabe afirmar que sus efectos hayan sido encadenados para siempre? Recordemos aquí que la instauración del nuevo orden divino marca también la ruptura definitiva entre los dioses y los hombres, los cuales quedan primero a merced de las circunstancias, y para sobrevivir deben a continuación construirse su propio mundo mediante su propio esfuerzo. ¿Ha quedado abierto así un nuevo escenario donde todas las vidas del mal campen a sus anchas?

III. Prometeo y el origen del mal en el mundo humano

El orden divino de Zeus se había construido contra toda una sinfonía de males, o, simplificando, contra el *dios* del mal, polifónico e inmortal: contra la *terribilità* de ese mal radical, insondable y amorfo, que proviene del Caos original y de su ulterior supervivencia en las regiones oscuras de Gea una vez aparecida ésta; contra el mal ontológico de las fuerzas naturales, conformado por su simple existir, por cuanto su solo *hacer por hacer* –y no puede no actuar existiendo-, al carecer de cabeza, se transforma directamente en destruir cuando el mundo de dioses, de repente, aparece *humanizado*; contra el acto de rebelión de un orden constituido y la constitución de otro basado en la nuda fuerza, como el depuesto, aunque de naturaleza diferente; contra el sortilegio de una maldición vagante convertida en destino, que se valía de la creación de unas deidades de la venganza celosamente ocupadas en destruir a los sujetos anudados con lazos consanguíneos; etc. Ya hemos trazado una parte de su casuística, por lo que ahora procuraremos mostrar sus posibles efectos en el mundo humano, aunque no sin antes insistir en que el *dios* del mal

es inmortal y recordar, como tan acertadamente lo hace Vernant, que es *una y misma* la fuente de tales males y de sus bienes opuestos. Ambigüedad moral ésa a la que volveremos en el último epígrafe.

La convivencia entre dioses y hombres en la fértil llanura de Mecona ha terminado, y ahora que una parcialmente perfecta armonía existe entre aquéllos se trata de fijar con nitidez los lindes de sus respectivos mundos, las relaciones entre los moradores de uno y otro, tan radicalmente desiguales, y, al cabo, el tipo de orden que los humanos son capaces de establecer entre sí. Zeus desea registrar la separación y encarga a Prometeo officiar la ceremonia. Éste sacrifica un toro, separando los huesos de la carne; prepara ambas partes sus destinatarios, pero antes del reparto recubre aquéllos de una resplandeciente grasa, blanca y apetitosa, que lo hace aparecer ante cualquier ojo, inmortal o mortal, como un excelente bocado; la carne, en cambio, la cubre con la piel del animal y termina de afejar su aspecto depositándola en el estómago de la res. El todo listo, presenta ambos lotes a Zeus para que el rey de los dioses elija cuál quedarse.

La ira que le invade al constatar la falta de correspondencia entre lo más apetecible y lo más sabroso no sólo apunta a un cierto hartazgo del néctar y la ambrosía, o al posible deseo de echar de cuándo en cuándo una cana culinaria al aire, sino que es aún más confesión de la derrota de la propia astucia frente a la del *rival*. De otro modo, resulta tan “inexplicable” su reacción como “el peñasco” sobre el que lo acabará encadenando, según Kafka (2005: 198).

Antes de explicitar el contenido y las consecuencias de dicha reacción, el sólo hecho de la misma nos avisa de un inminente castigo al humillante derroche de *hybris* por parte del titán, y ello, a su vez, en el preciso instante en el que el linaje humano inicia su peculiar travesía por el desierto de su nuevo mundo sin dioses, nos habla de otra suerte de *maldición*, de un nuevo destino, que habrá de acompañarle durante la misma, es decir, a lo largo de su historia: la imperfección de su nacimiento jalonará su entera existencia. En ese mundo, la apariencia engañará; la verdad se ocultará; lo bueno y lo malo irán cada uno por su lado, si bien pueden nacer juntos y entrecruzarse en el camino; la belleza, como la fealdad, preconizará

su indiferencia ante el bien; la jerarquía apostará por la arbitrariedad, etc. Y la justicia, por fuerza, se convertirá en el oxígeno de la supervivencia.

Aún no sabemos cómo surgirá el mal, pero la ignominia presente en la *fundación* del mundo humano nos hace prever un mundo poblado de males. Y cuanto conocemos de ellos por la *historia* divina nos insta a barruntar su diferenciado origen también entre los hombres. Su presencia entre los dioses, su existencia incluso actual que impide la total armonía entre ellos aun en plena vigencia del orden de Zeus, es garantía de su existencia eterna entre los hombres; el que en aquel mundo las fuentes del mal se repartieran entre la naturaleza y la voluntad resulta una útil analogía a la hora de presagiar su formación en el mundo humano. Incluso el hecho de que ambos mundos, por separados que estén, compongan el único universo existente, simplifica corroborar el presagio, y que los hombres, por ejemplo, cuando un vendaval encrespe el mar hasta poner en peligro la vida de los navegantes, distinguan esos vientos del Noto, el Céfito o el Bóreas, que facilitan su deambular por los mares, y los consideren una manifestación del poder de Tifón ejercida más allá de su ámbito.

Prosigamos con la reacción de Zeus ante el engaño de Prometeo. Hesíodo nos dice en sus dos obras principales que, colérico, cuando dispuso la sanción contra el titán sus intenciones de castigo tenían también otros destinatarios: “Te alegras de que has conseguido engañar mi inteligencia, enorme desgracia para ti y para los hombres futuros”⁷. De hecho, “desde entonces siempre tuvo presente este engaño”⁸, y en su propósito, repetimos, en el castigo contra el titán incluía a la raza humana de la que aquél se había erguido por sí mismo en defensor. En todo ello parece más visible la impotencia de Zeus que su poder; y en la desmesura y eternidad de su propósito resaltar no tanto el deseo de justicia cuanto la ejecución de una venganza.

La reacción de Zeus, decimos, es dejar sin el fuego sagrado –esto es: sin su *arte*- al género humano; y la reacción del titán, entonces,

⁷ *Trabajos y los Días*, vv. 55-57.

⁸ *Teogonía*, vv. 562-563.

es robárselo y entregarlo a los hombres⁹: que lo necesitan para alimentarse, puesto que no comen carne cruda, para protegerse contra las inclemencias del invierno, para construir utensilios. Para vivir, lisa y llanamente: vivir como hombres, en esa especial posición intermedia entre los dioses y los animales que les es propia.

En su reacción subsiguiente Zeus urde el castigo que piensa definitivo: la mujer. Hasta ahora sólo había varones en el mundo y, con la llegada de la mujer, a la anterior reproducción que merced a su *téchne* cada cuál podía hacer de sí mismo, se suma ahora la posible reproducción del género humano como especie. Empero, la intención de Zeus no era precisamente ésa, sino –se diría– su extinción, pero eso sí, a *muerte lenta*: no en un acto brutal y de mal gusto, sino a través de la comedia de la vida cotidiana, en cuya representación “el bello mal”, como Hesíodo llama a la mujer, vaya paulatinamente exprimiendo las energías de su cada vez más debilitado proveedor. Por eso, previendo el espectáculo, “rompió en carcajadas” cuando pidió a Hefesto que, mezclando tierra y agua¹⁰, preparase a la futura mujer con aspecto de *parthénos*, y a Atenea, Afrodita y otras diosas menores que adornaran el cuerpo de la doncella con sus gracias al punto de hacerla irresistible. Aunque sólo por fuera: por dentro Hermes se encargaría de que tuviera alma de perra, con su insaciable voracidad de alimento y de apetito sexual: pero el interior, se sabe, es en principio invisible.

¿En qué medida *Pandora*, es decir, la mujer es un castigo para el hombre, cuál es su papel en la casuística del mal? Evidentemente, si Zeus piensa en ella como un castigo, y la manda hacer así, es porque se ha hecho previamente una –correcta, cabría decir, dada su inteligencia y sagacidad– *idea* del hombre. Si la considera “irresistible” es porque aquél no es amo de su voluntad; si la belleza y la sensualidad de la mujer abate en un solo golpe visual las defensas del hombre es porque éste es básicamente un ser más sensual que espiritual, más instintivo que racional (y que debe poseer, además, un cierto *sentido*

⁹ Les había dejado también sin los cereales de los que nutrirse, pero también sus semillas Prometeo las robó para ellos.

¹⁰ Es la misma mezcla con la que, según Apolodoro, Prometeo hizo a los hombres. Protágoras, en cambio, al narrar el mito de Prometeo como parte de su larga explicación a Sócrates de por qué es posible enseñar la virtud, mezcló tierra y fuego para indicar los ingredientes con lo que los dioses fabricaron a los hombres (cf. Platón, 2000: T. I).

estético junto al de *especie*, por el cual desea a Pandora también en aras de su supervivencia)¹¹. Sea como fuere, el caso es que envía a Epimeteo, hermano del titán, su obra recién acabada y...: *veni, vidi, vinci*, por remedar a César.

Así pues, Pandora se presenta ante la casa de Epimeteo, quien al verla queda al instante prendado de ella y súbito la desposa. La acoge en su hogar, la mantiene, pone su entera hacienda a su disposición. Y ella, voraz, la consume. Ya es demasiado tarde cuando se percata del error cometido, contra el que le había puesto sobre aviso su hermano Prometeo (el que *ve antes*, el *previsor*), al encarecerle no aceptar ningún regalo de los dioses y devolverlo de inmediato al remitente; *Epi-meteo*, en cambio, todo lo *comprende después*, como su nombre indica, una vez sucedido: cuando el mal está ya hecho. Esa torpeza de un indolente ha metido el mal en su propia casa, y cuando poco después, y en su ausencia, su esposa destape una gran vasija que no debía tocar, todos los males saldrán de ella y se esparcirán, invisibles y seguros, por todos los confines de la tierra¹².

El mal, por tanto, ha llenado el mundo humano. Toca precisar su naturaleza y su origen. El mal, creemos, es de dos tipos: uno, *natural*, representado por ese heteróclito conjunto de *males* que, como otras tantas fuerzas naturales, azotaran en su día los dominios divinos y que Zeus, tras imponer su orden, logró domeñar mas no eliminar. Muchos de ellos reaparecen ahora, como Tifón en las tormentas y vendavales, o como esas diosas de la venganza, las Erinias, para llevar el sufrimiento y la desdicha a la raza prometeica. Quizá se hallaban mezclados con los muchos puestos en circulación por Pandora una vez abierta la vasija, en cierto sentido *naturales* como ellos: la fatiga, el dolor, el hambre, el miedo, la enfermedad, la muerte.

Hay también un segundo tipo de mal: el *voluntario*, esto es, los *delitos*¹³, con los que se tiene la intención de ejercer un daño contra

¹¹ Cabría argüir que, visto así, es el mismísimo Zeus no obra tan racionalmente ni es tan sagaz como se dice, ¿pues por qué para un hombre así debería ser un castigo la mujer? Más que un castigo parece haberle dado una *compañera*; y es que les ha hecho *tal para cual*, como si en un arrebató de divino masoquismo les impulsara a reproducirse.

¹² Para la interpretación de si lo que queda es la *Esperanza* o la *Espera*, cf. el comentario de Aurelio Pérez Jiménez y Alfonso Martínez Díez, en: (Hesiodo, 2000: 67-69). Una fábula de Esopo recoge también la presencia de un tonel de bienes que, al ser destapado, les hace salir de él y volar hasta los dioses, quedando únicamente en él, cuando se le vuelve a tapar, el último bien: la esperanza.

¹³ No es este lugar para entrar en disquisiciones penalistas acerca de la relación entre intención y delito; aquí simplemente se trata de resaltar la más simple -pero menos banal de lo que parece en este pun-

otro a veces ni siquiera en beneficio propio, aunque normalmente sea así. Esos males voluntarios, por el momento, los han cometido, de un lado, Prometeo, cuya prepotencia le ha hecho arrogarse un título que no le correspondía, el de *padre* de los hombres, y cuya vanidad le ha hecho ejercer su poder contra el padre de los dioses, lo que le ha hecho acreedor a un castigo cuyos efectos se extienden, ante todo, a sus pretendidos beneficiarios. Y, de otro, el propio Zeus, que ha querido castigar al titán en su persona y en su linaje; es él quien, ciego de ira, gustoso envía el águila a devorar el hígado de un encadenado Prometeo; es él quien quiere desposeer al género humano del fuego y de los cereales, sus dos medios de vida, y, cuando éste se hace con ellos gracias a la astucia de aquél, quien deliberadamente le envía esa encarnación del mal que es Pandora, la ponzoña que acompaña a la belleza¹⁴.

Así pues, hemos visto fuerzas naturales que vagan sin rumbo entre los hombres causándoles un sinfín de *males*, y hemos visto asimismo una voluntad detrás de ciertas acciones que han acrecentado su número y duplicado su naturaleza. Pero lo que no hemos visto hasta ahora en ese escenario humano del mal es a quien debería ser su principal protagonista, esto es, a la voluntad *humana*. El rayo golpea, la tormenta irrumpe, y un rastro de sufrimiento, desesperación y muerte entre los mortales cabe hallar tras ellos. ¿Mas es eso todo?

El mito de Prometeo, cierto, no va más allá. Nada nos dice acerca del desarrollo y ulterior transformación de los *males* antevistos en determinados *delitos*, o de la invención de otros nuevos, como tampoco de los intentos de solución acarreados por sus autores y víctimas. La analogía nos deja el *recuerdo* de voluntades actuando bajo acciones dolosas o culposas, y nos lega por ende el *proyecto* de instauración de un orden justo con el que mitigar su efecto y hacer

to- distinción entre dos tipos de males, los naturales (o *males* en sentido propio) y los voluntarios (o delitos).

¹⁴ Cabría añadir un tercer tipo de mal, deudor Epimeteo. Es su indolencia y su torpeza lo que le lleva a hacer oídos sordos de la admonición de su hermano, y es por ahí por donde se cuele gran parte del mal en el mundo a través de su casa. Pero, en su descargo, hemos de decir que él no sabe qué es Pandora ni tampoco qué *hará*, por lo que no se le pueden imputar los males que con ella advienen al mundo. En este sentido, más parece una fuerza natural que voluntad. Tampoco Pandora es culpable: ella es *ya un mal*, por lo que actúa como lo que es, pero ella no es obra suya, sino de quien la mandó hacer así; y ni siquiera *sabe* qué hace cuando abre la vasija de la que huyen los males (acción que, por lo demás, lleva a cabo engatusada por Zeus).

la convivencia posible. Pero Prometeo, al otorgar a los hombres el fuego y la semilla de los alimentos que los nutrirán, les ha dado las alas que necesitaban para proseguir su andadura a solas, sin una providencia que les marque el paso ni el temor a un águila que volando en el círculo de los días devore su capacidad de perfeccionarse. Por lo demás, en esa *Historia humana* recién forjada es posible engarzar otras historias que nos la completen con sus nuevos males y sus nuevos bienes. Esbozaremos aquí la aparición de aquéllos, dejando lo concerniente a éstos para el siguiente apartado.

El mito de las edades casi podríamos pasarlo por alto, pues narra las sucesivas épocas por las que pasa la humanidad hasta que incluso la esperanza desaparece de la vasija de los bienes y la humanidad es destruida. Zeus crea diversas generaciones de hombres que, en evolución degenerativa casi lineal¹⁵, actúan como los ha hecho su creador y a las que por ello destruirá. La humanidad multiplica sus males pero no los agentes causales de los mismos, y si bien se nombra en algún momento a la “soberbia” y a la “murmuradora envidia” como sujetos en la sombra del desprestigio que sufren la justicia o la honradez en el mundo, etc., la impresión es de que ambas vivan por su cuenta, sin una voluntad que las maneje a su antojo. El único demonio en verdad imputable en semejante aquelarre es Zeus, el padre de los hombres, a quienes aniquila una vez cansado el titiritero de sus marionetas. ¿Esperaba quizá otra *representación* de las mismas más allá de su preasignado papel, es decir, de su naturaleza? ¿Las destruye por haber actuado *según* él las creara?

Quizá la historia no estaba bien *contada*; quizá antes de que se produzca su segura destrucción *futura* los hombres sí se habían comportado como tales, *libres*, demostrando a su hacedor que eran tras vivir más de lo que fueron al nacer. En ese caso habría que introducir la *fábula del halcón y el ruiseñor* en el interior de la anterior, que presupone a los hombres haber llegado lo suficientemente lejos en su convivencia como para haberse reunido en amplios grupos, formar con ellos ciudades, vincularse más sólidamente con institu-

¹⁵ La interrupción se produce transitoriamente en la cuarta generación, la de los héroes, intermedia entre la edad de bronce y la de hierro (*Los Trabajos...*, vv. 150 s).

ciones y subdividirse en clases, una pequeña en número pero con mucho más poder que la otra, cuantitativamente superior. Y es ahí, precisamente, donde tiene lugar la siguiente escena: “¡Infeliz! ¿Por qué chillas? Ahora te tiene en su poder uno más poderoso. Irás a donde yo te lleve por muy cantor que seas y me servirás de comida si quiero o te dejaré libre”¹⁶.

En esa sociedad el propio Hesíodo no “desea ser justo entre los hombres... ni que lo sea mi hijo; pues cosa mala es ser un hombre justo, si mayor justicia va a obtener uno más injusto”¹⁷. En ese caso, decimos, donde el hombre ha perdido todo respeto al hombre y ya no venera a los dioses, el mal no sólo se ha metamorfoseado en mil nuevas manifestaciones, extendiendo su poder sobre la estirpe. Ahora que por fin vemos a la voluntad humana querer el mal por su propia iniciativa la especie ha terminado llegando a un punto de no retorno que justifica su destrucción por su creador.

Sólo que, si *fuere* ése el caso, habríamos de extraer de dicha fábula la mitad de la misma, aquélla en la que Hesíodo afirma cómo Zeus ha extendido los bienes salidos de la vasija por el mundo para que vigilen al mal, tan invisible como ellos, y dado la Justicia a los hombres para combatirlos. Que es la mitad en la que asimismo anuncia cómo los hombres se han provisto de otros instrumentos con los que atajar su propia degeneración, redondeando con ellos la acción de la justicia.

Es hora, pues, de pasar revista al remedio ideado por Zeus y a los de los hombres al objeto de afrontar el mal, cosa que haremos en la sección siguiente. Llegados ahí será el momento de echar una mirada filosófica retrospectiva acerca de cuánto hemos visto, a fin de deducir de ahí qué rasgos se nos han ofrecido como constitutivos de la condición humana.

¹⁶ Y prosigue: “¡Loco es el que quiere ponerse a la altura de los más fuertes! Se ve privado de la victoria y además de sufrir vejaciones, es maltratado” (vv. 206-211). Tal es la moraleja en la que el halcón resuelve su amenaza al ruiseñor, y con la que Hesíodo parece haberse inventado a Esopo (si bien éste se conformará con un gavián). Añadamos aquí algo más que una curiosidad: el contexto en el que dicha forma de *locura* puede llegar a tener lugar, el contexto de la desigualdad extrema entre los poderosos y los débiles, es el contexto donde impera, *libre*, la tiranía (“no hay nadie realmente libre, excepto Zeus”, pone Esquilo en labios de Bías, la violencia), y allí la justicia es, a lo sumo, un espejismo moral (Esquilo, 2000: v. 50).

¹⁷ (Esquilo, 2000: vv. 270-274).

IV. El hombre y el mundo de los hombres

Los hombres ya viven en ciudades, decíamos. Y el mal, en todas sus formas, les gobierna. Al punto que un paladín de la justicia como es Hesíodo no quiere ser justo, pues llevaría todas las de perder. Empero, no se contenta con *aprender a ser no justo* e intentar sacar el rédito posible a su nueva vida, ni su pesimismo es tan fuerte como para convertirse en el primer nihilista de la historia. Lejos de eso, en lugar de escribir el epitafio de la especie humana, en un acto genuinamente prometeico aconseja a su hermano Perses grabarse “en el corazón” lo siguiente: “escucha ahora la voz de la justicia y olvídate por completo de la violencia”¹⁸.

La *violencia* de la que Perses se ha de olvidar es la “hybris”, esa “soberbia” de *halcón* en las ciudades ordenadas de acuerdo con una jerarquía perfecta en la que el rey y los notables integran la reducida capa de fuertes frente al vasto conjunto de los débiles, una soberbia imposible de ejercer por éstos, costosísima de llevar por los que de aquéllos han caído en desgracia y, en definitiva, específica de quienes disponen de los demás a su merced (recuérdense las palabras antes citadas del halcón al ruiseñor). A esa situación se ha llegado desde otra originariamente menos violenta, en la que la justicia era, sí, agonal, pero en la que el héroe al que bendecía su victoria en la guerra aún reconocía al dios sobre él; y la piedad que de ahí se desprendía, unida al férvido deseo de gloria y a un cierto autocontrol racional de su conducta, o *sofrosyne*, conformaban un delicado y eficaz sistema de contrapesos frente a la *hybris* del héroe. Pero la fragilidad de un tal dispositivo de control es tal que tanto el éxito como el fracaso del héroe pueden hacerlo saltar en pedazos, y en una sociedad tan desigual no se requiere mucho más para que los halcones decidan jugar con sus ruiseñores.

De ahí que cuando Hesíodo aconseja a su hermano cejar en su conducta anterior no sólo le esté pidiendo que abdique de la soberbia, sino que renuncie asimismo a ese tipo de justicia que hace de ella un hostile privilegio de pocos y otorga el poder al vencedor sobre los demás. Tal sería la sociedad que legitima a “comerse los unos a

¹⁸ (Esquilo, 2000: vv. 275-276).

los otros”, la que hace de los hombres cofrades de “peces, fieras y aves voladoras”, entre los cuales sí rige dicha ley, contraria a la de la justicia dada por Zeus para diferenciar el reino humano del reino animal¹⁹.

Zeus “dio la justicia a los hombres”, afirma Hesíodo, sin ahondar en ello mucho más. En cambio, donde sí lo vemos actuar es a la hora de recomponerla, castigando sin remisión a quien la infringe y, desde luego, sin la clemencia que pedirá Séneca a su gobernante. No sólo; tal es el celo de tan supremo custodio de la justicia por preservarla, que también aquí, al igual que sucediera en el episodio de Prometeo, castiga a justos por pecadores, con la diferencia de que ya no es todo el género humano quien paga las culpas del único infractor, como antaño, sino sólo “toda una ciudad” por “la culpa de un malvado”. Y también aquí –pues dado que los delitos le salen gratis al “padre de los dioses y de los hombres”, ¿por qué no lanzar una oferta y dar dos por uno?- a la injusticia en la sustancia suma la injusticia en la forma: no sólo castiga a inocentes, sino que castiga a todos de manera brutal, inhumana: enviándoles la peste, el hambre, o un “vasto ejército” que les aniquile; o bien la emprende “en medio del ponto contra sus naves”.

Con todo, a pesar del celo justiciero de su creador, la justicia produce entre los hombres incontables bienes. Originariamente, en efecto, según nos las presenta Homero, *Dike* y *Thémis* -las dos deidades en las que se representa la justicia- aludían a un orden general de las cosas, un comportamiento humano ordenado, etc., abarcando relaciones humanas superiores a las de la areté²⁰; pero Hesíodo, ya en la *Teogonía*, nos presentaba a la primera como hija de la segunda y del propio Zeus, y respetada por las restantes divinidades en lo que es claramente el inicio de un largo proceso de moralización del reino de los dioses que llegará hasta los estoicos²¹. En *Los Trabajos y los Días* Dike distribuye con profusión sus bienes sobre las ciudades que en sus costumbres y sus acciones la acogen. De un lado, en efecto, resulta ser el mejor fertilizante para la tierra, y extiende su prodiga-

¹⁹ Vv. 277-280.

²⁰ Cf. (Rodríguez Adrados, 1993: cap. II).

²¹ Cf. Pérez Jiménez y Martínez Díez, en: (Hesíodo, 2000: 77).

lidad no sólo a quienes la cultivan, sino a quienes la pastorean; la ciudad se llena de frutos y sus moradores no tienen por qué jugarse ya su destino en las naves. De otro, constituye también la mejor garantía de supervivencia y de reproducción de sus gentes al traerles la paz. En esa circunstancia, la reputación de una doncella no quedará automáticamente manchada con su desaparición, ni ésta, de producirse, será sin más considerada un rapto, pues la nueva Helena podría haber actuado por amor; y, de serlo, ningún concepto personal de honor amenazará con transformar a un gobernante legítimo en un potencial señor de la guerra, con lo que no se correrá el riesgo de inundar el mar de naves rumbo a la próxima Troya²². La justicia, en suma, por los males que evita –el hambre, la guerra- y los bienes que procura –el bienestar, la paz- se convierte en testigo de las ciudades florecientes: de su futuro ya encarnado en su presente.

Sugeríamos en el párrafo anterior que en una sociedad justa los valores de la sociedad heroica cambiarían; en verdad, asegurar su dirección o su intensidad, como hemos aventurado nosotros, es incierto. Pero sí es por completo cierto que los valores *ya* han cambiado en dicha sociedad. Cuando Hesíodo rechaza la soberbia y la idea de justicia que la subyace oponiéndole la *nueva* justicia lo hace en nombre de valores que, como la igualdad y la paz, se oponen claramente a la justicia esclava del éxito de un héroe vencedor en la guerra; y esa igualdad, además, comporta una cierta nivelación entre gobernantes y gobernados (como también, añadamos, la perfecta equiparación en el trato de “forasteros y ciudadanos”); o, al menos, el suponer a éstos con la dignidad suficiente por sí mismos como para merecer el *aidós* de sus gobernantes: un *respeto* que se convierte *eo ipso* en un freno en el ejercicio de su poder. Dicho de otro modo: justo porque los hombres son ya un valor por sí mismos, aun sin ser poderosos o gobernantes, marcan un *télos* a la acción de éstos, un fin cuyo sobrepaso les priva de la gloria y les hace merecedores del castigo de los dioses.

La bondad, pues, de esta justicia reside en última instancia en el hecho de crear nuevos sujetos dignos de merecerla, lo que signi-

²² La irracionalidad de la medida ya había sido puesta en evidencia por Gorgias en su *Encomio de Helena*, en la que exonera a esta revalorizada heroína de toda responsabilidad en la guerra (Gorgias, 2002: 114-125).

fica que constituye un bien transpersonal superior al propio rey, un bien que recrea el mundo normativo de los sujetos instaurando en él nuevos héroes con los que componer su cortejo, como los ya señalados de la agricultura y la paz entre otros. La justicia agonal ha sido vencida, el héroe anterior se vuelve ahora colectivo, pues abraza al conjunto del género humano. De ahí que en el duelo por elegir al nuevo poeta *nacional*, el poeta del mundo *antiguo*, el poeta por antonomasia, Homero, aunque nuevamente vencedor en el concurso de poesía, aunque una vez más incontestable *en cuanto* poeta, pierda la elección ante Hesíodo, el poeta de la nueva justicia: triunfa ahora “el que invitaba a la agricultura y la paz, no el que describía combates y matanzas”, por inconmensurable que sea su gloria como tal²³.

Ahora bien, Hesíodo va más lejos en su combate del mal, pues las armas al respecto no se limitan a la justicia y a la reconfiguración del mundo normativo a que da lugar. Otra tan poderosa como ella la conforma un decálogo moral cuyo cumplimiento granjea para el hombre el favor de los dioses y cuyas máximas convergen en el centro común de la *areté*. Con la particularidad de admitir en su esfera la presencia de sujetos antaño despreciados o, peor aún, juzgados espurios, como es el caso del trabajo. Por su novedad e importancia le dedicaremos un breve análisis, haciendo omisión del resto de máximas que le acompañan.

Cuando los hombres convivían junto a los dioses en la llanura de Mecona no tenían necesidades de ningún tipo, y menos todavía de trabajar. Los alimentos eran dones espontáneamente ofrecidos y en abundancia por la madre tierra, y las penalidades, el sufrimiento, la enfermedad, la fatiga, la miseria, etc., les eran por completo ajenas. Empero, cuando Zeus decide castigar a la raza prometeica a causa de su mentor, uno de los tormentos que le envía es precisamente el del trabajo. En lo sucesivo, todo cuanto obtengan se lo habrán de ganar por medio de “una dura fatiga”, la edad de oro es ya sólo un mito. Pues bien, es en este marco donde puede advertirse la revolución axiológica llevada a cabo por Hesíodo, pues al incorporar el trabajo al mundo de la virtud no ha hecho sino convertir el mal anterior en uno de los bienes presentes: un bien actual que, a su vez, consti-

²³ *Los Trabajos...*, v. 42.

tuye el medio a través del cual acceder a otros bienes. No sólo; en realidad, sólo el hombre trabajador puede ser virtuoso, sólo a él está destinado el círculo de preceptos cuya realización erradicaría el mal del mundo y restauraría la armonía entre los hombres y los dioses. Y al contrario: el holgazán es un parásito social que le granjea “una vergüenza denigrante” por parte de aquéllos y la ira de éstos.

Ya la estructura formal del trabajo se asemeja a la de la propia virtud, pues al contrario del mal, siempre a mano, practicarla requiere “sudor”, ya que tiene un “largo y empinado... sendero” por recorrer; mas, eso sí, “áspero al comienzo, si bien cuando se llega a la cima, entonces resulta fácil, por duro que sea”. Al trabajo, de su parte, y puesto que “oculto tienen los dioses el sustento a los hombres”²⁴, compete la ardua tarea de desocultación, de sacar a la luz lo escondido y asegurar lo incierto, lo que no se consigue sin esfuerzo y *sudor*. Con todo, el premio es mayor de lo prometido, pues no sólo consigue alimento para los hombres: obtiene asimismo riquezas y prestigio social para el trabajador.

Al convertirse en “ricos en ganado y opulentos” merced a su labor, las propias riquezas aparecen legitimadas en cuanto frutos suyos, convertidas en un bien social y en fuente de prestigio personal, al tiempo que confina en el tártaro de lo inútil y despreciable el robo, el fraude o cualquier otro método de adquisición violento. Es así, además, como se atrae el favor de los dioses, que protegen siempre al hombre de bien que se comporta con honradez respecto de los demás –como, a la inversa, “arruinan la casa” del hombre sin escrúpulos. El ciclo virtuoso del trabajo se cumple porque al eliminar la pereza y su deriva parasitaria, al cribar su posible ganga de violencia, al generar el hábito del premio al esfuerzo, fomenta en quien lo practica el realismo necesario para comprender los demás bienes sociales y la fuerza suficiente para ejercitarlos.

Nutrición, distancia de la urgencia, beneficios sociales y un plus de virtud: he ahí, resumida, la obra personal y social del trabajo, la causa de las preferencias de los dioses por el virtuoso hombre trabajador²⁵.

²⁴ *Idem.*, vv. 290 s. Cf. también *Certamen*, vv. 205-210.

²⁵ Todas las citas anteriores se hallan entre los versos 286 y 365.

En una sociedad reordenada axiológicamente en el modo antevisto, el dios del mal tendrá motivos, como siempre, para ser feliz. No sólo porque a su naturaleza divina es inherente la inmortalidad, sino porque en los nuevos bienes producidos por sus *protegidos* halla nuevas sustancias con las que renovarse. Por su parte, con el tiempo, y el género humano dispone de él por entero –*como tal* es el hombre al que los dioses no lograron expulsar de su reino-, también los hombres hallarán nuevas formas de tutela contra él, de coexistir con sus amenazas en un ambiente cada vez más favorable para ellos. El fuego de sus capacidades seguirá ardiendo sin consumirse y en el trabajo tendrá un campo de experimentación privilegiado para renovar el arsenal de *téchne* en las que se materializa, los principios que la ordenan o los fines que persiguen. Así, quizá un día llegue a esa ciudad Pitágoras y el que le preguntare, cual León de Fliunte, qué sabe hacer, se sentirá replicar que no conoce arte alguno, sino que sólo es *filósofo*.

Será, probablemente, la primera vez que habrán oído esa palabra y estarán, posiblemente, ante el primer hombre que la legitima; si los dioses hacen un poco de magia con el tiempo, aunque sólo sea para justificar su salario, no necesitarán leer más tarde a Jámblico o a Heráclides de Ponto para, cuando le pregunten qué hace allí, oírse decir que había abandonado Samos, de donde provenía, porque la tiranía de Polícrates constituía “un impedimento para sus propósitos y deseos de aprender”²⁶. Y es que, repuestos de su estupor, en efecto, enseguida notarán que el filósofo poco se parece al noble, ansioso de poder, o al comerciante, tan codicioso de riqueza –de una riqueza que ya no produce los atractivos bienes con los que Hesíodo pensó inducir a Perses a cambiar vida-, o al héroe de cualquier tipo –el que vence en el combate o el que triunfa en los juegos-, que brama por la gloria. Se trata, decimos, de un hombre *nuevo*, cuya atención se concentra en contemplar la naturaleza de las cosas, de las más bellas para él, para conocerlas (y ese objetivo supremo de su vida, insistimos, no es posible de llevar a cabo bajo una tiranía).

Si deciden escucharle comprobarán que también él trae su cajita, toda ella llena de novedades: al abrirla oirán hablar de un nue-

²⁶ Hemos tomado las citas de Pitágoras de (Eggers Lan – Juliá, 1978: 91-184).

vo modo de relacionarse con los dioses, de otra forma de ordenarse los hombres, de maneras distintas de proceder a la formación de los jóvenes, etc. Aún se está lejos de dejar el cielo para *Engeln und Patzen*²⁷, para “ángeles y gorriones”, como dirá Heine; pero si, por ejemplo, insistieran en ese último aspecto, capital para el futuro de la ciudad, le oírían decir que la educación debe ser integral, consagrando mucho tiempo al conocimiento, mucho más que a esculpir el cuerpo, un valor banal si cotejado con aquél. Un fin favorecido porque, a diferencia del dinero o el poder, irrecuperables una vez perdidos; o, a diferencia de la fuerza, la belleza, la salud o el valor, que son por así decir un *asunto* personal, bienes no transferibles, el conocimiento, en cambio, es *acumulativo*: el atesorado por uno sirve a otros, un punto de partida constantemente aumentado y perfeccionado para quienes vengan después, que podrán siempre explotar para su bien el tesoro sin necesidad de descubrirlo ellos. Ninguno de los demás valores, les dirá, crea vínculo tan sólido entre las generaciones...

Y quizá otro día sea Demócrito quien caiga por esos pagos. Entonces aprenderán cómo los hombres también pueden mejorar los males surgidos de los bienes creados por los hombres, y cómo si ellos, que merecen la justicia por serlo, fueran capaces de decidirse a procurarla también en conjunto, ciudadanos como Pitágoras no habrían tenido por qué huir de Samos; podría haber llegado hasta allí por el simple gusto de ver, si ya han hecho la transformación predicada, cómo un pobre es más feliz en una democracia que un rico en una tiranía en la misma medida en que la libertad está por encima de la esclavitud; y cómo se puede cuidar del ganado, sembrar la tierra, ser artesano y reunirse con otros para decidir sobre cuestiones que a todos afectan por el simple hecho de vivir unos con otros. Y constatarían una vez más que el pensamiento no cesa de renovarse, pues al escucharle recordarían que junto a los bienes individuales, e intransferibles por ello, los individuos, al reunirse, llegan a generar otros por el mero hecho de hacerlo, como la igualdad, la *paideia* o,

²⁷ “Den Himmel überlassen wir / Den Engeln und den Spatzen”, dice literalmente Heinrich Heine en una de las estrofas de su *Deutschland, ein Wintermärchen* (1844) en las que proclama su prometeica fe en que los hombres logren la felicidad sobre la tierra.

incluso, la simple amistad, para la que al menos se requiere la interacción de dos almas afines²⁸.

V. *Prometeo y la condición humana*

Nuestro análisis sobre la génesis del mal y la idea de justicia como estrategia ideada para hacerle frente, centrado en la obra de Hesíodo, podía haber acabado ya, pasando por alto las referencias a las de Pitágoras y Demócrito. Pero en ese caso nuestro más genuino propósito se habría colado en el análisis como de rondón y habría quedado sin descubrir. Nosotros creemos, en efecto, que el mito de Prometeo constituye, tras la *Odisea* de Homero, la segunda y, en ciertos aspectos, más acabada alegoría sobre la condición humana, de la que nos revela rasgos que la han acompañado desde entonces y perecerán con ella -a no ser que algún émulo invertido de Orwell se salga con la suya y la *banalice*, un temor real porque lejos de constituir una utopía negativa hace ya tiempo que la tecnología le ha puesto el sello de lo posible. Y al objeto de demostrar nuestra hipótesis, apelar a los dos filósofos señalados, si bien no del todo imprescindible, resulta altamente conveniente. Añadamos que, a la hora de caracterizar al hombre, nos valdremos sin vacilar de elementos presentes en el mundo de los dioses, pese a las diferencias entre ellos. En primer lugar, porque dicho mundo ha sido configurado en fuerte analogía con el de los hombres; y luego, porque las mayores diferencias ontológicas entre ambos mundos, ese ámbito de deidades identificadas con fuerzas naturales sin más, por un lado tiene su doble en el humano y, por otro, guarda también cierta analogía con la fuerza del azar, tan presente entre los hombres, del que parece una acertada metáfora. Por lo demás, cabe afirmar sin titubeos que, aun si fuere errado dicho proceder, todo lo que digamos del hombre apoyándonos en los dioses podría decirse prescindiendo de ellos: nuestra explicación adolecería de menor claridad pero no de menor certeza. O, para decir las cosas más correctamente: si faltara la cer-

²⁸ Para los textos de Demócrito, a partir de los cuales hemos resumido parcialmente su ideario, cf. (Eggers Lan – Juliá, 1978: T. III; especialmente caps. XV y XVI). Cf. también (Gagarin – Woodruff, 1995: 156-163).

teza en nuestra explicación ello no se debería al parcial préstamo tomado de la teogonía para caracterizar la antropología, sino que se trataría de un más grave y general error de interpretación.

Aun cuando volveremos atrás, podemos iniciar la nueva problemática con la separación de ambos mundos y la determinación de los bienes correspondientes a cada uno. Prometeo sacrificaba un buey y repartía los dones a sus respectivos moradores. El fin era claro y la tarea sencilla: dada la radical desigualdad en moralidad y poder, el criterio de a quién asignar lo mejor era natural. Empero, Prometeo se sale del guión, y aunque finalmente distribuye con justicia a cada uno lo suyo, hay en todo ello una intención oculta de engañar -a los dioses- con la verdad. Al acto de insolencia del titán debió seguir una acción de castigo por parte de Zeus que hubiera dejado todo zanjado. Mas no fue así; en lugar de acatar la sentencia del juez supremo, lo que entonces advino fue una espiral de acciones y reacciones cada vez más violentas e injustas por ambas partes, cada vez más complejas e independientes de sus protagonistas y en las que aquél actúa como si fuera ilegítima la autoridad de éste; terminan con Prometeo encadenado por voluntad del dios, con éste terriblemente airado contra él: y pagándola con su protegido, el género humano, al que envía toda suerte de males.

El primer rasgo de la condición humana que nos sale al paso es, por tanto, el del *hombre como aprendiz de brujo*, por cuanto sus acciones *liberan* consecuencias que no puede controlar.

El segundo rasgo, en conexión o no con el anterior, es el del *hombre como chivo expiatorio*. Por continuar con nuestro ejemplo anterior, Zeus, desde el inicio quiere, y por supuesto logra, hacer pagar a los hombres un mal que los hombres no han hecho. Son muchos delitos en uno los que aquí comete el dios justiciero, resumidos en ese declarar culpable la inocencia. Cual si de un *vulgar* Hobbes se tratara, ha separado la responsabilidad de la acción y, a su modo, reinventado un autor donde sólo había un actor (Hobbes, 2001: cap. XVI); y, como para merecer la crítica de Séneca, incurre en un acto de venganza cuando no hay ofensa, y fija un castigo pese a no haberse producido injuria (Séneca, 2005: L. II, 4). Un mundo donde se producen imputaciones sin delitos, se atribuye responsa-

bilidad a quien no actuó y se castigan colectivamente las acciones personales es un mundo en el que pagan justos por pecadores. Es el mundo de los hombres, en el que ni la justicia, ni la equidad, ni la racionalidad desarrollarán jamás una vida plena.

Es decir, y en tercer lugar: que *el mal es ineliminable del mundo*. Lo era en el de los dioses, y por ello hasta el propio Zeus, a fin de conseguir una justicia lo más perfecta posible, tuvo que desecharla de un lado al Tártaro, donde su energía pervive y actúa al calor de la Noche, y de otro al reino de los hombres, ya por siempre *maldito*, donde es por entero visible. Una armonía completa será ya siempre un sueño, y cuando se intente realizar el sueño, cuando se aspire a hacer realidad la utopía de un mundo sin mal o parecido al de los dioses, degenerará en pesadilla. Sí cabe, en cambio, luchar contra muchas de sus manifestaciones, aunque después otros males provengan de esas luchas y aun de las victorias obtenidas en las mismas. Pero cada una de ellas es un nuevo paso para estar más cerca de cierto bienestar, de una más elevada justicia, de una más firme paz, etc., esos objetos de perfección imposible.

El cuarto rasgo de la condición humana surge de esa actividad permanente por mejorar las situaciones relativas: por progresar. En ello consiste precisamente el cuarto rasgo señalado: la *adaptabilidad* de la especie humana, y de la mayoría de sus vástagos singulares, a las circunstancias. La cual implica asimismo la capacidad de remodelarlas a su antojo, y no pacífica sumisión al *statu quo*. En esa hercúlea tarea arrasa el fuego prometeico con todo lo que en su camino pretenda existir *sub specie aeternitatis* y, por ende, convertirse en destino. La materia de dicho fuego, la *téchne* humana, esto es, las habilidades particulares de sus miembros y su capacidad de realizarlas, entre las cuales se han de contar las ideas y los valores –por eso trajimos aquí a colación a Pitágoras o Demócrito-, es un semillero de novedades con las que rehacer de continuo la existencia en aras de una mayor aproximación de los hechos al ideal. Ahora bien, a la hora de hacer un recuento completo del patrimonio de la *téchne* se deben incluir también esas otras dotes, igualmente prometeicas, que facilitan en determinadas circunstancias su emancipación de tuteladas indeseadas y en otras aproximarse ocasionalmente a su ideal

por caminos indebidos. Nos referimos a la astucia²⁹ y, en general, a la capacidad del hombre para el mal, tan rentables para la supervivencia de quienes les saben sacar partido y tan útiles a veces, dado que el mal es ineliminable, para el reaprendizaje de la sociedad.

Habrá, lo hemos dicho y repetido, nuevos males en esa cantera de novedad producida por la actividad humana, renovados deseos de quedarse como se es o de escapar de donde se está, impulsados por el mes as de la perfección, ya llegado o aún por llegar, es decir, impulsado por el deseo de un regreso del destino; la novedad, con todo, seguirá haciendo camino al andar hasta que haga realidad el ideal máximo de su épica: dejar subsistir el mal sin por ello considerar malvados a los hombres, o bien malo *todo* en el hombre que actúa mal. Vale decir: replicar la solución divina -si bien, en honor a su naturaleza, trocando la armonía entre los dioses por el *tumulto* entre los hombres-, consistente en aceptar el inevitable estallido de conflictos entre ellos, mas evitando que los solucione la sangre, que “la guerra” siga siendo “padre de todos, rey de todos”, como quería Heráclito (Heráclito, 2000: par. 625).

En esa intercambiabilidad de bien y mal, en esa causalidad *aparentemente* espuria e incoherente en la que hay bienes que nacen de males y viceversa, reside una parte del quinto rasgo de la condición humana: la *ambigüedad moral*. Ya en la era de los dioses pulul  a su antojo pese a sus diversas metamorfosis; Caos, por ejemplo, produjo tanto a  rebo como a Nix, recuérdese, que engendró al perfecto opuesto de su hermano, éter, también diferenciado netamente de la simple claridad del día: el cual, en su deambular, formaba un continuo con la noche, su contraria. Se trata de un simple ejemplo en un  mbito que los produce con profusión: piénsese también en todo lo que acompaña a la castración de Urano, por no ir más lejos. O en la figura misma de Prometeo, por enfocar el objetivo sobre un personaje de transición: o en la propia Pandora, esa mujer que es el bien y el mal personificados, si nos queremos ceñir al reino de los hombres. Ya sea porque se reconoce a uno como origen del otro, ya

²⁹ Prometeo, lo hemos visto, es un virtuoso de la misma, pero también el hombre, *prometeico* como es, sacar  de ella ganancias para la especie, aunque sea para mal de ciertos individuos, según enseña Esopo en otra de sus f bulas: *Los años del hombre*, en *Fábulas* (2000: n  105).

porque a veces se les asigna la misma fuente, bien y mal son siempre diferentes pero nunca puros. Hay una semilla huera en el uno que acaba produciendo al otro, un huevo de la serpiente albergado en el seno de cada águila humana.

La ambigüedad moral, sin duda, es uno de los rasgos mejor ilustrados por el mito de Prometeo, aunque en él todavía no se exprese ese homenaje de reconocimiento que le tributará un futuro aún muy lejano al considerar la perfección *tout court*, o el deseo de alcanzarla, como un *mal* sin más, *indigno* de los hombres; y es que, en efecto, con él en el mundo, las diferencias constitutivas de los miembros de la especie, aquéllas que personalizan a cada yo individual hasta hacer de él en cierto modo un *todo* de puro *único*, se perderían, y el océano de uniformidad formado en derredor suyo anegaría la pluralidad humana en su palpitante policromía, quizá el rasgo más característico de la especie y la principal ausencia en la larga lista de rasgos desglosada hasta aquí.

Es ese escenario de ambigüedad moral el lugar natural para la escenificación de otro de los acontecimientos distintivos del mundo humano: la *tragedia*, de la que la específica de Prometeo constituye ya un arquetipo. En la versión de Hesíodo hay dos elementos que la anuncian: son la astucia del titán y el poder supremo de Zeus lo que se hallan tras la desobediencia de aquél a éste y su consecuente castigo respectivamente. Pero en la versión que nos dará Esquilo las cosas ya se llaman por su nombre: *voluntad*, la primera (“De grado, de grado falté. No voy a negarlo”) y “poder absoluto”, sinónimo de poder *injusto*, el segundo. Y hay *tragedia* porque el titán/*héroe* ha efectuado de modo voluntario su elección: “ayudar a los mortales”, un *bien* que para él justifica no obrar bien omitiendo *otro* bien, es decir, que para él justifica *obrar mal*. Con otras palabras: ante el *héroe humano* los bienes danzan sin cesar tentando su elección, y con ella su conducta; pero esos bienes tienen como particularidad *trágica* que no siempre son compatibles entre sí, y hay que optar. Es ésa una forma de existencia de la libertad, que no necesariamente comporta tragedia. Pero ésta, cuando se presenta, puede hacerlo con diversas máscaras, y una de ellas, la elegida por Esquilo aquí, es la de que la elección prometeica ha tenido lugar *contra* el poder absoluto -de la

divinidad-, que de inmediato hace valer su naturaleza³⁰. Con todo, Prometeo conservará su libertad en el castigo, porque ni con él, ni aun siendo mucho peor de lo temido, el dolor físico que experimenta en su cuerpo es bastante para segregar en su conciencia el dolor moral del arrepentimiento (Esquilo, 2000: vv. 265 s, v. 11 *et al.*).

El último de todos, pero no el menos importante, es la *socialidad*, una herencia transmitida por los dioses a los hombres. Todo cuanto éstos piensan, sienten, sufren, imaginan, proyectan, hacen, etc. tiene lugar en sociedad. Toda la materia humana y toda la actividad humana es materia y actividad social, la propia de un sujeto que para ser tiene que *convivir*. Sólo si hay un *público* tiene sentido para el héroe intentar alcanzar la gloria, como sólo si ese público lo es de iguales tendrá sentido para la justicia hablar de libertad. Pero, con independencia de esto último, y aunque prevalezcan los esclavos sobre los libres, ya se sea un Perses ya un Hesíodo, un Agamenón o un Pitágoras, cada uno *vive (junto) con* los demás en una polis, sin la cual, simplemente, constituirían en el mejor de los casos una variante más en el diferenciado reino animal³¹.

El mito de Prometeo, en manos de Hesíodo, es un débil intento de explicación del origen del mal en la historia y de la necesidad de justicia para la convivencia; mas es también una gran alegoría sobre la condición humana, y en cuanto tal nos proporciona una profunda *teoría* sobre la misma. El ser humano aparece caracterizado en ella no con la totalidad de los rasgos que lo conforman, pero sí con rasgos que ya no le abandonarán a lo largo de su profundo, ajetreado e imprevisto devenir, y sea cual fuere el suelo donde actuare. Con ellos hemos visto al ser humano ser tanto un aprendiz de brujo como un chivo expiatorio, que vive en sociedad, en medio de las incertezas que una perpetua ambigüedad moral le procura y en la que el mal es ineliminable, pero al que combate de manera incesante por

³⁰ Añadamos que la tragedia del poder absoluto que se vale de la fuerza para hacerse valer comporta su propio elemento trágico: pese a su superioridad, que ahora se revela de naturaleza puramente *física*, no ha conseguido ganar para su causa el corazón –es decir: la *obediencia*- de los afectados; después conocerá otra *tragedia* más como indeleblemente suya: por absoluto que sea tal poder, siempre será insuficiente.

³¹ En Protágoras el razonamiento alcanzará uno de sus más logrados remates, con su distinción entre sabiduría técnica, esto es, el *fuego prometeico*, centrada en la conservación de la vida individual, y sabiduría política, centrada en la conservación de la vida colectiva, que otorga la primacía a la política gracias también a los dos escuderos de los que se hace acompañar, a saber: la educación y la justicia (cf. (Platón, 2002).

humanizarlo gracias a su *téchne*, la dote de capacidades –incluidas la astucia y las que le inducen a obrar mal–, ideas y valores que ha ido atesorando y renovando sin cesar. En el mito, Prometeo fue quien le procuró ese fuego inconsútil que él convirtió en *téchne*; pero una vez lo tomó en sus manos, echó a andar solo, junto a otros como él en un mundo que empezaba, como diría Weber, a *desencantarse*, y que fue construyendo y remodelando al calor de su necesidad. En ese mundo, Prometeo, si desapareció como *mito*, no fue porque con el paso del tiempo todo se olvidó, como dice Kafka (2005), sino porque el titán que creó a los hombres, según nos aseguró Apolodoro, pudo, al reconocerse en cada hombre real, disolverse en sus criaturas ■

Referencias

- Apolodoro (2002). *Biblioteca*, Madrid: Gredos.
- Esopo (2000). “Los años del hombre”. En: *Fábulas. Vida de Esopo*, Madrid: Gredos.
- Esquilo (2000). “Prometeo encadenado”. En: *Tragedias*, Madrid: Gredos.
- Eggers Lan, C. – Juliá, V. E. (1978). *Los filósofos presocráticos*, Madrid: Gredos.
- Gagarin, M. – Woodruff, P. (1995). *Early Greek Political Thought from Homer to the Sophists*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Gorgias (2002). “Encomio de Helena”. En: *Sofistas, Testimonios y Fragmentos*, Madrid: Gredos.
- Hesíodo (2000). *Obras y Fragmentos*, Madrid: Gredos.
- Hobbes, T. (2001). *Leviatán*, Madrid: Alianza.
- Kafka, F. (2005). “Sobre Prometeo”. En: *El silencio de las sirenas*, Barcelona: Random House Mondadori.
- Melero Bellido, A. (2002). *Sofistas. Testimonios y fragmentos*, Madrid: Gredos.
- Platón (2000). “Protágoras”. En: *Diálogos*, Madrid: Gredos, T. I.
- Rodríguez Adrados, F. (1993). *La democracia ateniense*, Madrid: Alianza.
- Séneca (2005). *Sobre la clemencia*, Madrid: Alianza.
- Vernant, J. P. (2000). *El universo, los dioses, los hombres*, Barcelona: Anagrama.



Perseverancia del derecho natural en Cayetano Betancur*

Recibido: marzo 4 de 2011 | Aprobado: abril 30 de 2011

Leonardo Tovar González**

leotovar@gmail.com

Resumen El artículo indaga acerca de la reflexión sobre el derecho elaborada por Cayetano Betancur (Copacabana, Antioquia, 1910- Bogotá, 1982), representante de la generación de pensadores que adelantaron la “normalización” de los estudios filosóficos en Colombia. En la primera parte, se examina la inscripción del autor dentro de la filosofía del derecho natural de origen tomista. Luego, se reseñan sus cuestionamientos al iuspositivismo de Kelsen. Por último, se analiza su adopción de una línea subjetivista disidente de la ortodoxia objetivista del derecho natural clásico.

Palabras clave

Derecho, Derecho natural, Filosofía del derecho, Filosofía colombiana

Perseverance of natural Law in Cayetano Betancur

Abstract The article inquires about the reflection on law develop by Cayetano Betancourt (Copacabana, Antioquia, 1910 - Bogotá, 1982). Cayetano was a representative of the generation of thinkers who carry out the “normalization” of philosophical studies in Colombia. In the first part, examines the author’s connection with the natural law philosophy of Aquinas roots in particular. Then is outlined his challenges to Kelsen’s legal positivism. Finally, it analyzes the adoption of subjective line dissident objectivist orthodoxy of classical natural law.

Key words

Law, Natural Law, Philosophy of Law, Colombian Philosophy.

* Este artículo se inscribe en los desarrollos del proyecto “Pensadores colombianos del siglo XX”, dentro de la línea de investigación “Estudios sobre historia filosófica y cultural” del grupo de investigación *Estudios en pensamiento filosófico en Colombia-Fray Bartolomé de Las Casas*. Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Santo Tomás de Bogotá.

** Profesor, Facultad de Filosofía, Universidad Santo Tomás de Bogotá, Colombia. Actualmente es aspirante al Doctorado en Filosofía de esta misma institución. Director de *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana* y coordinador del grupo de investigación *Estudios en pensamiento filosófico en Colombia y América Latina-Fray Bartolomé de Las Casas*.

“El filósofo creyente en la revelación no tiene el orgullo de poseer la filosofía sino la humildad de necesitarla”: esta frase de Pablo Luis Landsberg -filósofo personalista católico de origen judío que fallecería en un campo de concentración nazi en 1944 (Siguan, 1967)- encabeza las dos ediciones del “Ensayo de una filosofía del derecho”, la primera publicada por la Editorial Católica de Medellín en 1937 y la segunda “corregida y aumentada (...) como es de usanza” (CB) por la Editorial Temis de Bogotá en 1959. La perseverancia de la fe en la obra de Cayetano Betancur Campuzano, reflejada explícitamente en otros de sus escritos filosóficos y que sirve de “esquema conceptual” de toda su reflexión, por lo pronto invita a revisar los verdaderos alcances del proceso de secularización de la actividad filosófica en Colombia a mediados del siglo XX. En Betancur y otros promotores de la después denominada normalización filosófica en nuestro país, la religión ciertamente no queda confinada a dato de la vida privada ni mucho menos es negada, pero ciertamente ya no se pone el pensamiento filosófico al servicio de la defensa apologética de la verdadera fe. Leyendo entre líneas, la intención detrás de aquel epígrafe iba contra los pensadores que prescindiendo de la fe se vanagloriaban de ser dueños de la verdad filosófica, pero también contra quienes creían poseer esta parapetados detrás de aquella.

En el área que estamos indagando, el contraste más claro lo podemos establecer con el farragoso mamotreto de Jesús María Uría “Filosofía del derecho”, publicado simultáneamente en la Universidad Javeriana de Bogotá (Uria, 1936), ya que comparando las dos obras, es ostensible que sobre un común acervo religioso, doctrinal e ideológico, el tratado del autor jesuita sentencia sobre la verdad jurídica, mientras el ensayo del joven profesor antioqueño indaga por la verdad del derecho. A lo largo de su laboriosa trayectoria como divulgador de la historia de la filosofía, intérprete de la cultura colombiana, filósofo de la educación y teórico del derecho, Betancur no pretendió eliminar la razón filosófica ni solaparla con los dogmas teológicos, sino emprender un camino argumentativo rigurosamente filosófico en procura de fundamentar racionalmente la existencia humana, no con prescindencia pero sí con independencia de las verdades reveladas.

En el campo iusfilosófico que nos ocupa en este homenaje a cien años de su nacimiento, además del mencionado título, debemos consultar su “Introducción a la ciencia del derecho”, publicada en la “Biblioteca de Autores Colombianos” del Ministerio de Educación Nacional en 1953, texto entendido por su mismo autor como una derivación inmediata del texto del 37 (Betancur, 1953). En la “Introducción...” lo mismo que en la segunda edición del “Ensayo...” se insertan además algunos escritos representativos de su pensamiento jurídico y político que también aparecieron en publicaciones periódicas, tales como “La teoría pura del derecho de Hans Kelsen” (Betancur, 1953: 315-332) y “La estructura de la Constitución” (Betancur, 1953: 333-363), los dos en el libro del 53, así como “La idea de justicia y la teoría imperativista del derecho” (Betancur, 1959: 275-307). Este último anticipa su tercer libro de temática jurídica, “Bases para una lógica del pensamiento imperativo”, editado por Temis en 1968 (Betancur, 1968). Este año el investigador de la Universidad EAFIT de Medellín Jorge Giraldo Ramírez ha compilado una selección póstuma de los escritos políticos de Betancur, que complementa su visión sobre el derecho (Betancur, 2010).

A estas fuentes recurriremos en procura de establecer el sentido del derecho natural en el pensamiento de Cayetano Betancur. Huelga advertir que no aspiramos a un tratamiento exhaustivo del problema, pues ni se ha agotado la literatura pertinente del autor ni se ha abundado en la indagación de las doctrinas iusfilosóficas que él siguió o controvertió. Nos limitaremos a reconstruir el concepto de “derecho natural” en su filosofía jurídica (I), reseñar algunos de los cuestionamientos desprendidos de allí contra el iuspositivismo (II) y sugerir una línea alternativa en la tradición jurídica tomista en su comprensión del derecho (III). Intentaremos sustentar que Betancur introdujo una especie de desplazamiento fenomenológico en la metafísica del derecho natural, de modo que este se corre de la ontología realista de la justicia objetiva a la antropología existencial de la facultad subjetiva de lo justo.

1. Fenomenología del derecho natural

Lejos de nosotros, acometer la elaboración de una doctrina canónica del derecho natural con el fin de encuadrar la versión del filósofo antioqueño. Sabemos que el iusnaturalismo jurídico en su acepción más lata incluye una serie disímil de interpretaciones antiguas y modernas sobre el derecho, con variadas implicaciones ontológicas, epistemológicas y éticas, dentro de la cual la doctrina tomista constituye una tendencia particular, ella misma desplegada en múltiples variantes, que sólo comparten entre sí y con las demás líneas iusnaturalistas un vago acuerdo sobre un “derecho natural” que sirve de modelo más o menos implícito, más o menos explícito, del derecho positivo. “Derecho natural” cuya existencia y naturaleza precisamente es lo que se debe determinar cuándo de caracterizar la corriente del derecho natural se trata.

Para eludir esta petición de principio, recurriremos como mera guía operativa a la descripción sobre el derecho natural de Santo Tomás efectuada por Carlos Santiago Nino, cuya escrupulosidad analítica va pareja de su opción iusfilosófica divergente en orden de ajustar una especie de versión estándar de la posición a la cual se adscribe Betancur (Nino, 1988: 383-390). Sintetizando por nuestra parte la reconstrucción lograda por el jurista argentino, diremos que el derecho natural tomista parte de una definición moral del derecho sustentada en una ontología teleológica de inspiración aristotélica traducida en el plan de la providencia divina cristiana. Al igual que los demás seres de la naturaleza, las personas también tienden a la perfección según su esencia, pero en virtud de la naturaleza racional y libre que los distingue, dicho telos onto-teológico se erige para ellas sin solución de continuidad en mandato práctico. Retornar a Dios es así para las criaturas humanas tanto “fin último” de su naturaleza como “finalidad ética” ganada con su buen comportamiento.

Previo a los discernimientos posteriores entre el sentido descriptivo y el sentido prescriptivo de la ley, distinciones por cierto alcanzadas en el seno del iusnaturalismo racionalista moderno, Santo Tomás edifica un sistema de cuatro tipos de leyes. Las leyes humanas o leyes positivas tienen por finalidad orientar a la comunidad hacia

el bien común. Para ello, deben ajustarse a la ley natural, condición que antes que una exigencia ética es una condición óntica: las normas positivas contrarias a la ley natural, no son derecho, sino ausencia del derecho. De pasada, aclaremos que la mayoría de las reglas jurídicas posee un carácter convencional y pragmático, de manera que solo las normas primarias del sistema jurídico deben sustentarse directamente en la ley natural, a partir del principio básico “debe hacerse el bien y evitarse el mal”. Por su parte, la ley natural se entiende como la manifestación de la ley eterna en la razón humana, mediante un conocimiento intuitivo común a todos los seres humanos que la filosofía con la guía de la verdadera fe puede hasta cierto punto explicitar. Prosiguiendo la secuencia, la ley eterna designa el gobierno impreso por Dios en el orden del mundo, de acuerdo con la naturaleza propia de cada ser creado por Él, y que como ya hemos expuesto, en el hombre implica la perfección de su esencia racional y libre. En la cúspide del sistema, se sitúa la ley divina, emanación directa de la voluntad de Dios, inconmensurable por completo para el entendimiento humano, que orienta y preserva por su pura gracia la existencia y orden de la creación.

Sin embargo, no se avala un sistema jerárquico donde Dios define arbitrariamente desde la cima de la ley divina lo bueno que rige las demás escalas de la ley hasta descender al derecho positivo, sino se levanta una “catedral teológica” que fundamenta ontológica y éticamente lo bueno en sí. En otras palabras, señala Nino, el bien no se define porque Dios lo quiere, sino Dios quiere lo que es bueno en sí mismo. Señalemos a propósito que esta exclusión de Santo Tomás de una pirámide normativa cosmológica, es capital a la hora de identificar la posición específica de Cayetano Betancur y sus diferencias con otras escuelas.

En efecto, como bien aclara nuestro autor en su trabajo sobre “La idea de justicia y la teoría imperativista del derecho” de 1959, suponer que la ley natural es una especie de derecho positivo divino emanado de la norma fundamental contenida en la ley divina, sería sembrar el convencionalismo iuspositivista en el seno mismo de la concepción naturalista. El derecho natural no es un código invisible anterior a los ordenamientos históricos, ni la concreción ontológica

de la norma fundamental de la teoría pura del derecho, ni el valor supremo del cual se derivan todas las estimaciones axiológicas. Creerlo así sería dejarse confundir por el racionalismo moderno y sus derivaciones existencialistas, axiológicas y positivistas actuales, que suprimiendo cualquier teleología de la imagen del universo, pretenden que la libertad humana se arraiga en la nada (Sartre), o en valoraciones puramente ideales (Hartmann) o en reglas meramente estipulativas (Kelsen). Apelando a un ejemplo gráfico, Betancur aduce que los artistas cuentan con una amplia gama de libertad para completar los brazos truncados de la Venus de Milo, pero de todas maneras están comprometidos de hecho y de derecho a seguir el proyecto prefigurado en los clásicos muñones.

De esa manera, en el concepto heideggeriano de proyecto refunda nuestro autor su concepción sustantiva sobre el derecho, a su juicio en afinidad con la lectura neo-escolástica adelantada desde la primera edición del “Ensayo...” en 1937. El primado tomista según el cual la libertad humana está convocada ontológica y éticamente a realizar la perfección del hombre, se asimila al llamado de la “Carta sobre el humanismo” de que sólo desde el “des-ocultamiento del ser” (*aletheia*) en el *Dasein*, es dable indicar el camino que deben seguir los seres humanos. El ser precede al deber-ser, no como presupuesto epistemológico o deontológico, sino como orden objetivo (lo justo en sí) que se siembra en la facultad humana de la búsqueda de lo justo. Con el fin de evitar las contaminaciones sociológicas y legalistas del concepto de justicia, Betancur se vale de la categoría de “justeza” con el fin de recuperar el sentido primigenio de la *dikaiosyne* griega, que de modo primario se refería al efectivo orden ético de la polis, y sólo de modo secundario aludía al orden que se pretende alcanzar. En su ensayo sobre la estructura de la Constitución de 1953, el integrante suplente de la Asamblea Constituyente de aquel año, había dado una versión culturalista de este primado óntico de la normatividad, al encomendarle a la Carta suprema la misión fundamental de verter el proyecto histórico de la nación colombiana.

Pero concentrándonos en la dilucidación conceptual del problema, la categoría axial que le permite a Betancur reclamar la consistencia de su comprensión del derecho natural como facultad hu-

mana orientada a la búsqueda de la justeza, es la de “pertenencia”. El derecho positivo no está asentado en una norma fundamental a-priori, ni debe someterse a un valor supremo ubicado en el *topos hiperuranios*, y ni siquiera debe supeditarse a un arbitrario derecho positivo divino. La positivización de lo justo en las legislaciones históricas, sólo se puede justificar si se basa en las propiedades que objetivamente pertenecen a “la cosa justa” aludida en expresiones coloquiales como “no hay derecho” como intercambiable con “no hay justicia”, o “reivindicar derechos” en el sentido de “reclamar justicia”. Al escamotear este sustrato sustantivo, las interpretaciones convencionalistas de carácter normativo o voluntarista no sólo equivocan la cuestión, sino legitiman decisiones arbitrarias y despóticas en contra de la dignidad humana.

A través de una cita del reconocido filósofo tomista del derecho José (Giuseppe) Graneris (por cierto consultado por Nino en el resumen que parafraseamos infra), nuestro pensador prueba la “continuidad de un pensamiento” respecto a la “relación de pertenencia” como definidora del derecho natural. En su recensión de la primera edición del “Ensayo...”, el futuro autor de la “Contribución tomista a la filosofía del derecho” escribía en 1938 que la relación de pertenencia remite a la “cosa justa” puesta por Santo Tomás como fundamento del “derecho justo” (ver “La idea de justicia y la teoría imperativista del derecho”, en: Betancur, 1959: 288 y 289, nota 9). No obstante, por lo menos los acentos sí cambian, pues en las dos décadas transcurridas algo va de la tesis de derecho del novel abogado avalada por Monseñor Félix Henao Botero, de la obra del iniciador de la “Facultad de Filosofía y Letras” de la Universidad Nacional, fundador de la revista “Ideas y Valores” y consagrado escritor público. Al igual que los opositores contra quienes se sustentan, las doctrinas básicas son las mismas, sobre el mismo esquema conceptual fideista, pero como hemos detectado, el marco teórico escolástico se ha enriquecido con la fenomenología de la existencia.

Un examen retrospectivo de la versión de 1937, nos permitirá profundizar en los cambios esbozados, desde luego sobre una continuidad de fondo. Consistentemente con lo expuesto veinte años después, el derecho natural se entiende como el sistema de deberes

de justicia, comprendida esta como la virtud moral necesaria para la obtención de su fin último por parte del hombre. Analógicamente, el término derecho designa tanto el sistema de derechos basado en la naturaleza humana, como la facultad moral de lo justo. El derecho positivo se hace necesario para precisar y dar certeza así al derecho natural, por lo que “no será verdadero derecho el que ordene acciones inmorales o injustas” (Betancur, 1937: 125), Contra las pretensiones iuspositivistas, la caracterización del derecho con independencia de la justicia resulta autocontradictoria: “el derecho injusto no es verdadero derecho” (p. 172), sino abuso del derecho.

Sin embargo, esta vinculación entre moral, derecho natural y derecho positivo, no significa que se equiparen estas tres manifestaciones de la práctica humana. Los agentes morales precisan de recta intención en sus acciones, pero no están obligados ante sus destinatarios. En cambio, los actos de derecho natural encuadrados en la justicia, se destacan como obligación frente al destinatario de las acciones, conservando su carácter intencional. Las acciones meramente jurídicas no requieren de convicción, pues basta que se proceda según la ley positiva.

En búsqueda de discontinuidades, anotemos de entrada que en el libro del 37 no se menciona a Heidegger, y por sustracción de materia tampoco se apela a su noción de verdad como *aletheia* para superar la gnoseología de la verdad como correspondencia. La memoria de la fenomenología se centra en la criticada vertiente axiológica de Scheler y Hartmann, siguiendo en particular el resumen de la teoría de los valores de Alloys Müller. Ya allí se señalan las limitaciones ontológicas, epistemológicas y éticas del concepto fenomenológico de valor, pero la necesaria corrección se restringe a tesis escolásticas recogidas entre otros del Cardenal Mercier: “La escolástica resolvió el problema de los valores con la doctrina del bien (...) el bien es el ser considerado en relación considerado con las tendencias del mismo ser (...) El bien tiene como razón formal la perfección; el bien no es bien porque sea apetecible, sino a la inversa: pero nada obsta para que considerado desde el punto de vista del ser que apetece, pueda ser definido como lo apetecible ” (Betancur, 1937: 167), esto es, como lo valioso. El déficit fundamental de la escuela axiológica

y por extensión de la doctrina de Radbruch, radica en que si bien a través de la subordinación última del derecho positivo al valor moral de lo justo, buscan superar el formalismo kantiano de Kelsen, esas dos vertientes eticistas carecen de una concepción acertada de la justicia, y por tanto son incapaces de cimentar con suficiencia la obligación jurídica: "...Derecho (...) no es sólo lo que tiene referencia a la justicia, sino lo que en sí mismo es justo" (p. 168). Antes como después, resuena la prioridad del ser sobre el valor, el deber, la norma, pero como hemos visto, el espectro iusfilosófico se enriquece posteriormente con el recurso a la heideggeriana fenomenología de la existencia.

2. Discusiones desde el derecho natural

Desde su ensayo del 37, Betancur dedicó varios escritos a examinar la pretensión iuspositivista de establecer una teoría pura del derecho, esto es, la de determinar el ser del derecho con independencia de la justicia. En particular, Kelsen se inspira en Kant para elaborar una teoría del conocimiento jurídico, a la luz de la cual la validez del derecho se deriva de otra norma válida de carácter superior, a partir de la norma pura fundamental "Debes comportarte como ordena el legislador constituyente originario". No obstante, esta pretensión de caracterizar el derecho con ausencia de la justicia, resulta fallida, pues supedita el derecho objetivo al mero poder físico y el derecho subjetivo al puro arbitrio particular, ignorando la genuina naturaleza ética del derecho.

A esta tendencia y en particular a Kelsen, el filósofo antioqueño le controvierte en especial que la reflexión filosófica sobre el derecho no puede reducirse a la teoría pura jurídica, pues "quién puede negar que los juicios de valor sobre el derecho positivo son objeto primario de la filosofía del derecho?" (p. 149). Como reacción contra los excesos logicistas, surge la tendencia eticista, que agrega a la teoría formal del derecho un análisis axiológico sobre el deber ser de este. En concepto de Gustavo Radbruch, el derecho se refiere a la apreciación de los actos en términos de la injusticia o injusticia que promuevan. Sin embargo, repitamos, la axiología al carecer del

fundamento último de obligatoriedad de las normas jurídicas, recae en la mayor objeción contra “la tesis de que puede haber verdadero derecho que no sea justo”; tal derecho no será más que el predominio arbitrario de la fuerza (p. 174).

A la hora de evaluar la lectura de nuestro autor sobre el kelsenianismo, advertamos que plumas jurídicas más autorizadas que la de este modesto observador del devenir filosófico nacional, han relatado y analizado con lujo de detalles los avatares de la teoría pura del derecho en su trasplante a tierras latinoamericanas y colombianas (Villar Borda, 1991: 22- 26). Por lo que a Cayetano Betancur respecta, nos parece que a diferencia de sus contemporáneos Rafael Carrillo (1947; 1986: 265- 310) y Luis Eduardo Nieto Arteta, él no intentó una traducción escolástica del sistema de Kelsen, equivalente de la fundamentación axiológica y la ontología regional propuestas respectivamente por los dos filósofos costeños. Pero tampoco se puso a la defensiva en protección de la doctrina del derecho natural contra los embates del modelo iuspositivista emergente. Como jurista, Betancur admitía en general las virtudes científicas de la teoría pura en la caracterización del derecho existente, pero como filósofo católico, detectaba las limitaciones de la filosofía kelseniana en la búsqueda de lo justo que sirve de finalidad al verdadero derecho.

En su comprensión del “derecho natural” de la tradición aristotélico-tomista no como una hipótesis más entre otras sobre el sistema jurídico, sino como expresión auténtica del ser del derecho, nuestro filósofo en las diferentes páginas que dedicó a la teoría pura, busca probar que esta presenta fisuras lógicas y de contenido, que solo se pueden reparar por medio de la vuelta a la doctrina clásica. Siguiendo cuestionamientos recurrentes al autor vienés, Betancur diagnostica la inconsistencia insuperable en que incurre el formalismo jurídico, en la medida que la norma fundamental que sirve de supuesto a priori al sistema jurídico histórico, o bien remite en un regreso al infinito a otra norma que la autorice, o bien se valida en la pura facticidad del derecho efectivamente existente, o bien surge del acto gratuito de una voluntad arbitraria, a la manera de Schmitt.

En los tres casos, se comprueba que contra las aspiraciones de hermetismo normativo de Kelsen, las normas jurídicas no pueden

descansar en ellas mismas, sino remiten a un ser, sea este el de su eficacia social o el de su imposición histórica, al fin de cuentas dos caras de la misma moneda. Resulta claro no obstante que estos modos del ser puramente empíricos, no sirven como fundamento legitimador del derecho, cuyo poder queda así equiparado a la coacción por la fuerza de cualquier delincuente. A falta de una validación ética del derecho, la vigencia social e histórica de las normas jurídicas como criterio último de la obligación legal, cohonestas todas las tiranías y totalitarismos.

La solución sin embargo no estriba en proponer valoraciones morales extra-jurídicas como principio anterior al derecho que este debe atender, como parece postular el segundo Radbruch, entre otros motivos porque se confunden derecho y moral. Por motivos parecidos, tampoco lo atrae la tendencia de algunos discípulos del iusfilósofo vienés o de algunos filósofos escolásticos, a llenar la formal norma fundamental con la materia de la justicia del derecho natural. El derecho positivo mismo para ser tal y responder así a su papel en la perfección ontológica del ser humano, o es intrínsecamente justo, o simple y llanamente, no es derecho.

Cuán imbuido se hallaba Betancur de la justicia como nota constitutiva del mismo derecho positivo, que en alusión crítica a la dictadura civil de Laureano Gómez, advierte en un artículo de prensa de 1957, de manera a simple vista contra-evidente: “Como conservadores nos opusimos siempre, durante el régimen que precedió al trece de junio, a esa diaria invectiva del derecho positivo, para colocar por encima la ley moral...”, Ante una eventual reacción de extrañeza ante esta aparente claudicación de la ética, el filósofo católico precisa al punto: “...porque juzgábamos eminentemente peligroso el que se abriera camino la idea de que un país puede gobernarse con un derecho que no sea a la vez la expresión de altas normas éticas” (“Un gobierno de jure: la revolución y su sentido”(7 de junio de 1957, en (Betancur, 2010: 258). La prostitución del derecho durante la dictadura militar de Rojas Pinilla, donde se ampararon con normas espurias todas las arbitrariedades y corrupciones del gobierno de facto, no era para él más que la perversa consecuencia de esta des-moralización del derecho.

Desde luego, como abogado no ignoraba Betancur la vigencia legal de aquellas reglas de un derecho advenedizo, así como filósofo del derecho les negara su legitimidad ética y por tanto en última instancia su validez jurídica. De manera recíproca, si un acto en principio in-jurídico, sirve a propósitos de alta moral pública, en el límite queda validado jurídicamente, como señala él expresamente a propósito de la “revolución” del 10 de mayo de 1957 que derrocó a Rojas y erigió la Junta Militar que lo sucedió. Aparte de las eventuales exageraciones de una nota de coyuntura, como equiparar esta última fecha con el 20 de julio y calificarla como la “revolución colombiana del siglo XX”, resulta ostensible la consistencia interna del pensamiento de Betancur, tanto en textos filosóficos especializados como en artículos periodísticos.

Para terminar este apartado, no es esta la oportunidad de responder a las objeciones esgrimidas desde enfoques positivistas al iusnaturalismo, y en particular a la doctrina tomista del derecho natural. Como enumera el ya citado Nino, estas se basan en la esencialización a-histórica de la naturaleza humana, en el traslape del ser al deber-ser y en la función ideológica cumplida por esta concepción en la legitimación de regímenes autoritarios¹. Entre paréntesis, aquí se afina la principal resistencia de Kelsen contra cualquier pretensión de definir objetivamente la justicia². Tampoco es el momento de traer a colación las contra-rélicas tomistas, en torno a la flexibilidad histórica del derecho natural, la reivindicación de una antropología teleológica tendiente hacia la perfección y la contra-objeción de que antes bien son las puras normas positivas las susceptibles de cohonestar el despotismo (Graneris, 1977 (original italiano 1949): 81-106) y (Beuchot, 2006: 119-125). En vez de ese potencial diálogo de sordos entre paradigmas iusfilosóficos, en la última parte sondearemos la consistencia interna de la inscripción del pensamiento jurídico de nuestro autor dentro del modelo del derecho natural tomista.

¹ Para una ampliación sobre los cuestionamientos al derecho natural, ver la compilación “Crítica del derecho natural” que recoge textos de H. Kelsen, N. Bobbio, Ch. Perelman y otros. (Varios, 1966).

² “...las teorías iusnaturalistas (...) han servido en lo esencial para justificar los ordenamientos jurídicos establecidos y sus principales instituciones políticas y económicas, considerándolas conforme al Derecho natural: han tenido, pues, un carácter totalmente conservador” (Kelsen, 1966: 150).

3. ¿Una versión anómala del derecho natural?

De partida, declaremos una vez más que no apelamos a una doctrina canónica del derecho natural de Santo Tomás respecto de la cual pudieran detectarse errores o incomprensiones en la exposición de Cayetano Betancur. De hecho, los límites de un modelo filosófico se van demarcando con la historia de las interpretaciones elaboradas por sus partidarios y detractores generación tras generación, y si ello puede predicarse en la corta duración del iuspositivismo de Kelsen, y en la media duración de Marx, qué no decir de un pensamiento casi octo-centenario como el tomista. Proponemos más bien distinguir versiones más normalizadas por habituales y frente a ellas calibrar anomalías, o si se prefiere, modos alternativos que, al cabo, son los que enriquecen la comprensión de una corriente.

Recurriendo esta vez a teóricos autorizados de la escuela tomista, podemos sustentar que la interpretación más fiel al espíritu y la letra de Santo Tomás, se sitúa en la tradición del derecho objetivo. En efecto, Giuseppe Graneris en su ya mencionada “Contribución tomista a la filosofía del derecho”, sentencia tajantemente que para el Aquinate el derecho se refería primariamente a la cosa justa, y sólo secundariamente por extensión a la facultad justa subjetiva o a la norma justa legal. “Parece extraño para nuestros oídos modernos, advierte el teólogo italiano, pero para Santo Tomás el derecho es directamente una cosa” (Graneris, 1977).

A su turno, Mauricio Beuchot en sus reconstrucciones históricas de la filosofía del derecho (Beuchot, 2006: 37-48) y de la fundamentación filosófica de los derechos humanos, precisa que los derechos naturales tomistas en tanto propiedades desprendidas de la naturaleza humana, corresponden al derecho entendido en sentido objetivo, que sólo analógicamente se aplica a las normas o a las personas. Tendrá que sobrevenir en el siglo XVI la Escuela de Salamanca para acuñar una nueva comprensión tomista del derecho –una anomalía, diríamos nosotros– y desplazar el peso del sentido objetivo de los derechos naturales al sentido subjetivo de la facultad que exija lo justo. En efecto, ante la diversidad de órdenes de lo humano emergidas de los “descubrimientos” geográficos y del conflicto entre

ordenamientos teológicos que reivindicaban cada uno su basamento en su propia intelección del derecho natural cristiano, Vitoria y sus discípulos concibieron el derecho de gentes desde la perspectiva de las atribuciones de la persona –cualesquiera fueren su raza o su religión- que desautorizaban someterlo a ciertos tratos indignos de su naturaleza y exigían otros tratos como propios de la naturaleza humana (Beuchot, 2006: 50-52).

En el fondo, la concepción tomista originaria de los derechos naturales estaba más cerca de fundar los “deberes del hombre” que los “derechos humanos” en el sentido subjetivo facultativo de la tradición liberal vigente en la Modernidad. Por ello, comentemos de pasada, no es raro que teóricos afectos a regímenes autoritarios como el franquista en España o el laureanista en Colombia, hayan recurrido a esta vertiente sobre los derechos para legitimar, por ejemplo, el derecho de las mujeres a permanecer en el hogar (“su lugar natural”) o el derecho de campesinos y obreros a obedecer a sus amos (“sus señores naturales”). En cambio, el *ius gentium* de la Escuela de Salamanca motivó el tránsito hacia la comprensión moderna de los derechos humanos como exigencias facultativas de los individuos frente a los demás hombres, la sociedad y el Estado. El marco filosófico todavía lo provee una comprensión ontológica esencialista de la naturaleza humana, pero ya no se hace el acento en el “acto” cumplido de la perfección del hombre, sino en la “potencia” del perfeccionamiento de las personas humanas.

En contrapartida, aceptemos que en las sucesivas modificaciones *iusnaturalistas* de esta doctrina, la desaparición del suelo *naturalista* objetivo pudo amparar un derecho positivo puramente estipulativo que por la puerta de atrás, por así decirlo, también pudo ser funcional de inmorales ordenamientos despóticos. En un paulatino proceso de descentramiento, el sujeto del derecho poco a poco fue desplazado por una racionalidad genérica anónima que, a su turno, desapareció dejando la nuda norma positiva como único contenido del derecho. A nuestro parecer, quizás en la *iuspositivista* tergiversación *normativista* del derecho se origina la confusión de Cayetano Betancur, quien con el fin de controvertir el formalismo del positivismo jurídico, se retrotrae al derecho natural tomista, pero

asignándole un equivocado carácter facultativo subjetivista del que carece en su fuente primigenia. En sus propias palabras, “El derecho natural racionalista es, antes que todo, una ley objetiva, un derecho objetivo; es derecho natural de la vertiente católica es, fundamental y radicalmente, una facultad, un derecho subjetivo” (Betancur, 1959: 284 y 285). Según explica nuestro autor en su revisión del ser del derecho, la pérdida de la persona como fundamento moral del sistema jurídico explica los abusos perpetrados desde el carácter objetivo de las normas, y de allí que él oponga al objetivismo racionalista del iusnaturalismo moderno radicalizado por el normativismo del iuspositivista, el supuesto carácter facultativo del derecho natural clásico.

Solo a manera de referencia, puede resultar ilustrativo comparar la ruta argumentativa de Cayetano Betancur con la que seguirá años después en Colombia otro filósofo tomista, Joaquín Zabalza Iriarte, O.P., en su propósito de fundar un derecho natural latinoamericano (Zabalza Iriarte, 1978). Con las variantes que sean del caso, ambos concuerdan en su preocupación por la justicia material y su desconfianza del derecho moderno para garantizar esta. Consecuente y coincidentemente, los dos reivindican la “cosa justa” como naturaleza primaria del derecho y desde allí resienten el normativismo del derecho positivo, que recurrentemente cae en la tentación de validar jurídicamente situaciones de suma injusticia. Desde una perspectiva ideológica, aunque el lenguaje del colombiano corresponde a un cierto conservatismo social demócrata-cristiano de inspiración personalista con Maritain de fondo, y las consideraciones del español recogen el tono profético lascasiano de la teología y la filosofía de la liberación, ambos se asemejan en su juicio negativo frente a las relaciones económicas y sociales dentro del capitalismo. En el primero, la solución se circunscribirá a potenciar la función social de la propiedad, mientras el segundo prohijará transformaciones estructurales más cercanas a una revolución en sentido propio. Pero en los términos jurídicos que concitan ahora nuestra atención, la bifurcación de sus caminos se sitúa en la disímil valoración del derecho subjetivo. Zabalza en la línea de Graneris, muestra que la facultad subjetiva de lo justo es un segundo analogado que sólo por

extensión participa de la atribución de justicia de la cosa justa como primer analogado. En cambio, como hemos reconstruido, Betancur en oposición al objetivismo normativo del iuspositivismo, busca recuperar el carácter exigitivo de la facultad subjetiva de lo justo, para de esa manera privilegiar el derecho fundamental de la persona sobre el nudo derecho de las normas positivas.

A nuestro parecer, esta re-interpretación del derecho natural se halla contaminada de fenomenología, en una peculiar lectura personalista. En el plano gnoseológico, la concepción objetiva del derecho natural se sustentaba en la noción realista de la verdad entendida como correspondencia entre la mente y la cosa (verdad lógica) o entre la cosa y su esencia o entequeia (verdad ontológica). Trasladado al plano jurídico, la verdad del derecho se define entonces como la correspondencia entre la facultad subjetiva y la cosa justa o entre la norma positiva y el derecho natural. Sin embargo, como hemos visto, Betancur de manera expresa se pronuncia contra la verdad como correspondencia, oponiéndole la heideggeriana verdad como *aletheia*. A través de una lectura humanista de la “anti-humanista” “Carta sobre el humanismo”, -que por cierto no se hace eco del giro heideggeriano respecto de la ontología antropológica de “Ser y tiempo”- el filósofo colombiano vincula el des-ocultamiento del ser con la realización de la persona. Análogamente, la ley no tendrá sentido por sí misma, en su correspondencia con la totalidad del sistema jurídico o con los comportamientos efectivamente seguidos, sino en su aporte a la manifestación del ser de la persona, mancomunadamente como individuo y como comunidad. Desde luego, se trata de nuevo de la antropología perfeccionista de la tradición aristotélico-tomista que sirve de matriz al derecho natural, pero enriquecida con una lectura personalista de la fenomenología de la existencia del primer Heidegger. La consecuencia estriba en que la “cosa justa” del derecho se comprende ahora primariamente como el “derecho a la cosa justa” del sujeto jurídico, confiriéndole así una connotación subjetivista a la doctrina del derecho natural.

Paradójicamente, de esa anomalía al cabo sale bien librado Betancur, pues como hemos sugerido al reseñar a Beuchot, es la comprensión facultativa del derecho la que permite fundar la noción de

los derechos humanos como atribuciones exigidas por el sujeto, no como propiedades a-temporales de la naturaleza humana ni como asignaciones emanadas de normas puramente convencionales. Al respecto, posee honda significación que en el momento de trazar la orientación subjetivista del derecho natural católico, el pensador antioqueño recuerda con Radbruch que “el derecho (...) está vuelto hacia la moral por el lado de los derechos y no por el de los deberes” (Radbruch citado en Betancur, 1959: 285, nota 6). Exacta o no, la hermenéutica jurídica del filósofo católico se inscribe de lleno en una comprensión moderna del derecho.

Taxonomías iusfilosóficas aparte, el rendimiento conceptual de su pensamiento jurídico se halla en su comprensión ética de la política de su tiempo. En los albores del Frente Nacional, aunque admite la necesidad de pactar con Laureano Gómez, le hace un juicio de responsabilidad histórica por su instigación de la violencia y la tiranía. “Habrá de demostrarse por quienes no tuvieron compromisos con la primera {Laureano} ni con la segunda {Rojas} tiranía y ayudaron a derrocarlas, que el partido conservador no es el que predica la acción intrépida, ni el atentado personal, ni la prensa como servicio público...” (“Trascenderá de sus linderos la lucha en el conservatismo”, 18 de octubre de 1957, en (Betancur, 2010: 270). En plena dictadura militar, ya había expuesto las bases doctrinales de su credo conservador, equilibrado entre la garantía liberal de las libertades individuales y el respeto democrático a la decisión de las mayorías: “Democracia (...) significa hoy no sólo gobierno representativo popular, sino también garantías de las libertades ciudadanas” (“Liberalismo y democracia”, agosto de 1955, en (Betancur, 2010: 254)■

Referencias

- Betancur, C. (1937). *Ensayo de una filosofía del derecho*. Medellín: Editorial Católica.
- Betancur, C. (1953). *Introducción a la ciencia del derecho*. Bogotá: Editorial ABC- Ministerio de Educación Nacional.
- Betancur, C. (1959). *Ensayo de una filosofía del derecho* (Segunda edición). Bogotá: Temis.
- Betancur, C. (1968). *Bases para una lógica del pensamiento imperativo*. Bogotá: Temis.
- Betancur, C. (2010). *Sobre política. Artículos y fragmentos escogidos*. (J. Giraldo, ed.) Medellín: Universidad EAFIT.
- Beuchot, M. (2006). *Filosofía del derecho, hermenéutica y analogía*. Bogotá: Universidad Santo Tomás.
- Carrillo, R. (1947). *Ambiente axiológico de la teoría pura del derecho*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Carrillo, R. (1986). *Escritos filosóficos (Filosofía contemporánea)*. Bogotá: Universidad Santo Tomás.
- Graneris, G. (1977). *Contribución tomista a la filosofía del derecho*. (C. A. Mendoza, Trad.) Buenos Aires, Argentina: Editorial Universitaria de Buenos Aires.
- Nino, C. S. (1988). *Introducción al análisis del derecho* (2da ed.). Buenos Aires: Astrea.
- Siguán, M. (1967). *Noticia sobre Pablo Luis Landsberg*. Recuperado el 11 de Octubre de 2009, de <http://www.raco.cat/index.php/Convivium/article/viewFile/76321/98478>
- Uria, J. M. (1936). *Filosofía del derecho (Cuestiones selectas)*. Bogotá: Universidad Javeriana.
- Varios. (1966). *Crítica del derecho natural*. (E. Díaz, Ed., & E. Díaz, trads.) Madrid: Taurus.
- Villar Borda, L. (1991). *Kelsen en Colombia*. Bogotá: Temis.
- Zabalza Iriarte, J. (1978). *Lectura sobre el derecho, Tomás de Aquino y Latinoamérica*. Bogotá: Universidad Santo Tomás.

A Democracia Deliberativa como Guia para a Tomada de Decisões Legítimas.

Análise teórica a partir de Carlos Santiago Nino e algumas práticas institucionais no Brasil contemporâneo*

Recibido: marzo 27 de 2011 | Aprobado: mayo 2 de 2011

Miguel Gualano de Godoy**

migueltg@seju.pr.gov.br

Resumen

La democracia deliberativa parte de la idea de que un sistema político valioso es aquel que promueve, en condiciones de igualdad, la toma de decisiones imparciales mediante un debate colectivo con todas las personas que serán directa o indirectamente afectadas por la decisión. Una democracia sólo se justifica en la medida en que posibilita la construcción de un espacio público de deliberación. Es precisamente tal espacio (estatal y/o no estatal) en que los ciudadanos pueden, en consecuencia, decidir cuál es el mejor rumbo para sus vidas así como qué principios y normas regirán la sociedad en la que viven. Este artículo busca mostrar como una concepción deliberativa de democracia, en la versión defendida por Carlos Santiago Nino, se muestra como una guía importante para el proceso de toma de decisiones legítimas y, en concreto, como se desarrollan las prácticas político-democráticas y de decisión en importantes espacios institucionales en Brasil.

Palabras clave

Democracia deliberativa. Toma de decisiones. Carlos Santiago Nino. Mini-públicos.

A Democracia Deliberativa como Guia para a Tomada de Decisões Legítimas

Resumo

A democracia deliberativa parte da ideia de que um sistema político valioso é aquele que promove a tomada de decisões imparciais, por meio de um debate coletivo com todos os potencialmente afetados pela decisão, tratando-os com igualdade. A democracia só se justifica na medida em que permite a construção de um espaço público de deliberação. E será justamente neste espaço (estatal e/ou não estatal) em que os cidadãos poderão então decidir qual o melhor rumo para suas vidas e que princípios e normas regerão a sociedade em que vivem. Este trabalho busca mostrar como a concepção deliberativa de democracia, tal qual defendida por Carlos Santiago Nino, se mostra como importante guia para a tomada de decisões legítimas e como se dão as práticas político-democráticas e de decisão em importantes espaços institucionais no Brasil.

Palavras chave

Democracia Deliberativa; Carlos Santiago Nino; Minipúblicos.

* Este trabalho apresenta resultados de uma pesquisa maior sobre a relação entre Constitucionalismo e Democracia, apresentada como Dissertação de Mestrado na Faculdade de Direito da Universidade Federal do Paraná (UFPR) em fevereiro de 2011 perante Banca Examinadora composta pelos seguintes membros: Prof. Tit. Dr. Roberto Gargarella (UBA), Prof. Tit. Dr. Clèmerson Merlin Clève (UFPR) e Prof. Dra. Vera Karam de Chueiri (UFPR).

** Bacharel e Mestre em Direito do Estado pela Universidade Federal do Paraná (UFPR). Bolsista da CAPES (2009/2011). Membro e Pesquisador do Núcleo "Constitucionalismo e Democracia: Filosofia e Dogmáticas Constitucionais Contemporâneas" da Faculdade de Direito da Universidade Federal do Paraná, Brasil (UFPR).

1. Introdução: a Democracia Deliberativa de Carlos Santiago Nino a partir de John Rawls e Jürgen Habermas

Carlos Santiago Nino ao fazer uma leitura comparativa entre as concepções de democracia de John Rawls e Jürgen Habermas se propõe, por meio de sua teoria da democracia deliberativa, a preencher a lacuna deixada por Rawls ao acreditar no debate coletivo, na prática discursiva proposta por Habermas (Nino, 1999: 165). Ao mesmo tempo, não nega que a razão individual de um sujeito também possa, ainda que carente de um debate coletivo, propor soluções adequadas (Nino, 1999: 162). Com isso, Nino busca superar a proposta individualista de Rawls, que conduz a um elitismo moral exacerbado e, também, a proposta de Habermas, a qual pode conduzir a um populismo moral (Nino, 1999: 165)¹.

Nino toma parte das teorizações de Rawls e Habermas, mas, diferentemente deles, concebe que o conhecimento da verdade moral se dá a partir de um procedimento que privilegie uma discussão e decisão intersubjetivas. Dessa forma, o intercâmbio de ideias e a necessidade de se justificar determinada posição aos outros debatedores/participantes incrementam o conhecimento que o indivíduo possui, detectam defeitos no raciocínio e protegem a imparcialidade. No entanto, essa prática não exclui a possibilidade de a reflexão individual também produzir soluções corretas, ainda que este método seja o menos confiável, dada a dificuldade de manutenção da imparcialidade (Nino, 2005: 203-205).

A posição intermediária entre Rawls e Habermas adotada por Nino é por ele intitulada de construtivismo epistemológico (Nino, 2005: 203). Nino fundamenta o valor epistêmico da democracia na busca da solução mais adequada mediante práticas discursivas coletivas e(ou) individuais, e põe em evidência a imparcialidade

¹ Vale observar que essa diferenciação que Nino faz de sua teoria com a teoria de Habermas ao atribuir-lhe as teses ontológica e epistemológica é passível de refutação. Isso porque é possível que, ao contrário do que afirma Nino, Habermas talvez não aceitasse integralmente as teses que Nino lhe atribui e, ao contrário, possivelmente até se aproximasse mais das teses que Nino elabora e estabelece para a sua própria teoria. Para uma reflexão crítica e aprofundada sobre as semelhanças e diferenças entre as teorias de Nino e Habermas vide: (Oquendo, 2008).

como requisito essencial para a busca dessa solução. Nesse sentido, a princípio a unanimidade parece ser o equivalente funcional da imparcialidade. Se aqueles que podem ser afetados por uma decisão tiverem participado da discussão em condições de igualdade, a decisão tomada será, provavelmente, imparcial e moralmente correta, sempre que todos a aceitarem livremente e sem coerção (Nino, 1999: 166).

2. A Democracia Deliberativa e a legitimidade das decisões

No entanto, preocupado com a realidade complexa e a práxis social cotidiana e, diferentemente de Jürgen Habermas e John Rawls, Nino não pretende alcançar o consenso como resultado mais adequado ou da solução mais justa, nem mesmo quando presentes as condições ideais para o debate. Nino acredita na democracia deliberativa como o método mais confiável para transformar os interesses das pessoas, suas preferências e, assim, chegar ao resultado mais correto. “A diferencia de Habermas, no concibo al consenso, ni siquiera cuando es alcanzado bajo condiciones ideales, como constitutivo de soluciones justas. Tampoco creo que la empresa colectiva de la discusión sea la única forma de conocer esas decisiones justas. Mi posición solo intenta sostener que la democracia deliberativa es el método más confiable para lograrlo.” (Nino, 1999: 202).

Daí a sua proposição de conferir legitimidade à decisão majoritária (Nino, 1999: 207). O argumento que confere legitimidade e validade à decisão da maioria não pode ser o de que ela, maioria, está mais perto da unanimidade, visto que a equivalência funcional entre unanimidade e imparcialidade não se reduz a uma questão meramente quantitativa. A passagem da unanimidade para a regra da maioria deve ser baseada na ideia de que a imparcialidade será mais bem preservada por meio da discussão/dissenso do que qualquer outro meio ou resultado advindo do consenso unânime. Ou seja, um processo de discussão moral com certo limite de tempo, dentro do qual uma decisão majoritária deve ser tomada, tem maior poder epistêmico para alcançar decisões moralmente corretas do que qual-

quer outro procedimento de decisões coletivas (Nino, 2003: 168). Mas, para não recair no mesmo equívoco da teoria de Habermas, a decisão majoritária deve sempre ser vista com cautela, pois a discordância de uma minoria é o que pode, por vezes, até mesmo conferir o grau de imparcialidade necessário para que a decisão tomada seja tida como a mais correta e, também, o fundamento para questioná-la ou desobedecê-la.

O valor epistêmico da democracia deliberativa, baseado na discussão e decisão públicas, não se aplica a qualquer decisão, em particular, e tampouco tem o condão de afirmar que todas as decisões majoritárias são as corretas. Ela não é uma confirmação do ditado popular “a voz do povo é a voz de Deus” (Nino, 2003: 181). Por óbvio que decisões democráticas majoritárias podem ser equivocadas e quase sempre excluem, por consequência, interesses minoritários. No entanto, é o valor epistêmico da democracia que deve fundar a aceitação da decisão democrática, inclusive nos casos em que a reflexão individual do sujeito aponte a decisão majoritária como equivocada. Pois, se não fosse assim, um sujeito somente aceitaria o resultado do processo democrático quando tal resultado coincidissem com a sua reflexão individual. E tal postura contraria completamente a conclusão de que o processo democrático-deliberativo é geralmente mais confiável epistemicamente do que o processo de reflexão individual de um sujeito. Vale dizer, deve-se obedecer ao resultado do processo democrático, mesmo quando ele afronte a reflexão individual de um sujeito, sempre que se houver observado as condições sobre as quais se baseou esse processo (Nino, 2005: 207). Isso não significa que um indivíduo não possa se posicionar contra a maioria. Ao contrário, o direito de se criticar a decisão tomada deve sempre ser resguardado e, em certos casos, pode-se até mesmo admitir a abstenção do sujeito em atuar conforme a decisão tomada (objeção de consciência²).

Se, por um lado, Nino não descarta a reflexão individual e a busca da verdade moral da melhor decisão, de forma particular, por

² Sobre a objeção de consciência vide: (Rawls, 2008: 458-462), (Dworkin, 2007: 315-341), (Nino, 2007: 400-411).

outro, deve-se, sempre, conferir maior grau de legitimidade à decisão coletiva, deliberada e assistida por todos. Isto porque ele não pretende que a teoria da democracia deliberativa tenha aplicação em toda a dimensão moral. Ao contrário. Segundo Nino, o valor epistêmico da democracia deliberativa encontra limites no princípio da autonomia do sujeito. Isso quer dizer que não se devem admitir, ainda que por meio de um debate público, interferências sobre a vida e a escolha privada do cidadão. Há questões que dizem respeito à intimidade do sujeito como, por exemplo, a sua escolha religiosa, sua opção sexual, dieta alimentar etc., que não devem estar sujeitas ao debate e à decisão públicos.

Para a concretização de sua teoria, Nino parte e depende do pressuposto de que a falta de imparcialidade não se deve às inclinações egoístas dos atores sociais e políticos, mas sim à ignorância destes sobre os interesses dos demais (Nino, 2005: 182-183). É com base nesse pressuposto que Nino reafirma sua crítica a governos ditatoriais ou aristocráticos (elitistas), já que um ditador ou uma minoria detentora do poder deixam de conhecer os interesses dos setores mais afastados da sociedade.

Se o pressuposto adotado por Nino parece ingênuo ao conceber que os sujeitos envolvidos no debate (sejam eles governantes ou governados) não estão, naquele momento, imbuídos de interesses egoístas, o fundamento para legitimá-lo parece a melhor resposta à pretensa singeleza. Definir os interesses da população não é uma questão de simples conhecimento, mas também de escolha. Assim, se um indivíduo não tem nenhuma oportunidade de tomar uma decisão que o permita/ajude a dar uma ordem de preferência aos seus interesses, poderia ver-se impossibilitado de definir essa ordem. Ou seja, o pressuposto de imparcialidade será satisfeito se os sujeitos envolvidos no processo deliberativo tiverem conhecimento sobre os dados fáticos e relevantes da questão em debate (Nino, 2005: 169). Desta forma, evita-se a discricionariedade ou imposição das vontades/decisões dos governantes e abre-se espaço para que se possa eleger coletivamente a melhor decisão, sobretudo por aqueles que serão diretamente afetados por ela.

Ao tratar da influência das negociações e emoções sobre a democracia deliberativa, Nino mostra que tais fatores podem, muitas vezes, representar um malefício na medida em que ensejam decisões parciais, movidas por paixões; mas, podem também ser responsáveis por importantes mudanças estruturais nos modos de decisão, em especial nos sistemas de governos representativos. “Quiero defender aquí una visión de la democracia en la cual se asigna un rol a la negociación y a las manifestaciones de emociones, pero manteniendo para ellas un lugar subordinado a la argumentación en la promoción del poder epistémico del proceso de toma de decisiones mayoritarias”. (Nino, 2005: 170-171). Para que a negociação e as emoções possam ser reivindicações legítimas no processo deliberativo elas devem se afirmar pela argumentação e não por seu poder agregador “Admitamos que con la ayuda de factores emocionales y negociaciones sobre la base del auto interés, el debate racional y las decisiones mayoritarias consiguientes no tenderían a ser soluciones imparciales. Sin embargo, el impacto beneficioso de estos aspectos de la democracia sobre su valor moral funciona solo a través de la argumentación”. (Nino, 2005: 171).

Vale dizer, se é inevitável que nos processos decisórios possa haver negociação e influência da emoção, é melhor que esses aspectos sejam incorporados ao processo e, assim, submetidos à sabatina argumentativa. Dessa forma, a negociação e a emoção podem até mesmo ser benéficas ao processo de discussão pública, pois permitem a identificação das justificativas levadas a cabo no processo de deliberação. Busca-se, assim, a justificação das propostas e decisões perante os demais sujeitos e grupos. Desta maneira, uma proposta apaixonada ou obtida mediante barganha não pode ser acatada ou sancionada tendo a negociação ou a situação emocionante do momento como próprio fundamento da decisão. Ainda assim, é preciso reconhecer que existe uma linha muito tênue que separa as decisões tomadas com base em negociações e situações de emoção daquelas que, de fato, foram submetidas a um processo genuíno de discussão pública. O que se defende é que em uma democracia deliberativa e em um processo de discussão e decisão é desejável que os sujeitos apresentem suas razões e argumentem de modo imparcial (Martí, 2006: 43).

No entanto, é certo que os indivíduos possuem suas preferências e interesses e, por isso, podem (e isso usualmente acontece) apresentar razões auto-interessadas. Parece muito difícil que um indivíduo argumente sempre de forma imparcial, como se tivesse que ser juiz de si próprio, de seus argumentos e de suas crenças. Além do mais, pretender tal postura seria demasiado exigente. Todavia, o que se pode exigir é que esse cidadão esteja aberto para o debate e, assim, discuta, delibere, apresente suas preferências, interesses e razões para que eles sejam postos à prova e, quiçá, aceitos (Gargarella, 2009: 263). Um cidadão responsável atua devidamente quando está aberto a escutar aos demais e entender seus argumentos. Mas para isso não necessita converter-se em um árbitro de seus próprios interesses, pois é ele parte, e não juiz, e não deve envergonhar-se dessa sua condição de parte. O que se pode reclamar às partes que estão em conflito, em discussão, é que estejam abertas a escutar a parte contrária e a dar-lhe as melhores razões possíveis sobre a posição que defendem³. Assim, a discussão pública ajuda a impedir ou prevenir a tomada de decisões parciais e viciadas.

Nino não se propõe a estabelecer todas as condições necessárias para que um argumento seja válido. Porém, pela via negativa aponta alguns argumentos que, usualmente, são utilizados e que, em verdade, nada representam ou fundamentam e, portanto, não podem ser utilizados em um processo de discussão e deliberação.

A simples expressão do desejo ou descrição do interesse não pode ser utilizada como argumento para fundamentar uma decisão, pois ela, em si, nada justifica. A referência a uma tradição, costume ou divindade pode, no máximo, servir de premissa ao processo de argumentação, porém, não serve como fundamentação, pois tradição e autoridade podem sempre ser postas à prova e questionadas. A proposição de normas que não sejam gerais e abstratas põe em xeque a imparcialidade de uma decisão fundada nestes termos, pois certamente estabelece uma discriminação injustificada. Propostas que são contrárias aos atos ordinários do proponente ou que se aplicam

³ Segundo Gargarella, “os bons cidadãos não são os que se convertem ou atuam como árbitro, senão aqueles que podem atuar como são – partes de um todo – sendo, por sua vez, respeitosos das regras que finalmente se convertem em lei para todos.”. (Gargarella, 2009: 265).

somente a uma situação particular (e não a outras similares) carecem de legitimidade, pois contradizem as posturas habituais do proponente e, seguramente, evidenciam um caso de seletividade infundada. De igual forma, propostas que desconsiderem as necessidades dos indivíduos não se sustentam, porque carecem de razões para serem criadas. Por fim, propostas que tentam resolver um conflito, mas são parciais, também carecem de legitimidade, pois não explicam as razões de suas parcialidades (Nino, 2003: 171-172).

Com isso, busca-se evidenciar que algumas condições que definem o caráter genuíno de um argumento, sem que definam sua validade, devem ser pressupostos de qualquer discussão. Ou seja, qualquer proposta egoísta pode ser apresentada sob a égide de um discurso coletivo, aparentemente imparcial. No entanto, estas disposições, que mostram como determinados argumentos não podem ser utilizados, tendem a minimizar ou ao menos expor como determinados argumento carecem de legitimidade.

Nino apresenta esses argumentos carecedores de legitimidade para coibir propostas parciais, egoístas, sem fundamento substancial, já que, quando postas em xeque perante a coletividade, tendem a ser questionadas e excluídas da decisão. Com isso, o autor não pretende defender uma teoria consensual ou majoritária da verdade fática, lógica ou filosófica, mas apenas mostrar como as questões morais, de interesse abrangente, quando postas em debate para um processo de deliberação, ajudam ao conhecimento da melhor resposta.

Dessa maneira, se de um lado a proposta de Nino busca fugir das decisões utilitaristas e parciais ao expô-las à sabatina argumentativa, por outro não consegue escapar ao fato de que em determinados momentos nem mesmo o procedimento legítimo pode impedir tais decisões. Por isso Nino se preocupa tanto com a defesa das minorias e com a busca e proteção de determinados valores morais, transformados em normas e impassíveis de questionamento. É justamente nesse ponto que Nino acentua a tensão entre constitucionalismo e democracia.

A democracia deve ser adotada como procedimento e experimentação em uma ação comunicativa e argumentativa a fim de serem tomadas as decisões moralmente mais corretas. No entanto,

não podem usurpar determinadas conquistas, direitos e garantias estabelecidas pela Constituição. O que diferencia Nino (e, aqui, também deve-se incluir Roberto Gargarella) dos demais teóricos é que não pretende ele uma teoria que ignore esta tensão⁴. Ao contrário, é a partir dela que se deve teorizar e com ela conviver. Por essa razão, Nino não acredita no consenso tão idealizado por Rawls ou Habermas, mas dá grande valor às decisões coletivas.

A teoria da democracia deliberativa de Carlos Santiago Nino se funda, portanto, na capacidade epistemológica da discussão coletiva e da decisão majoritária para alcançar soluções moralmente corretas. A capacidade epistemológica da democracia deliberativa fundada na discussão pública é importante porque a partir dela pode-se não apenas justificar parcialmente as democracias existentes, como também se pode utilizá-la como guia e parâmetro para transformar esse processo em um procedimento ainda mais democrático, inclusivo, plural e imparcial.

A deliberação é legítima se a inclusão das partes no processo de discussão e decisão se dá em pé de igualdade e sem pressões coercitivas; mediante o conhecimento dos termos fáticos do problema e de tal forma que as minorias não estejam incapacitadas de participar; em momentos em que os indivíduos não se encontrem sujeitos a emoções extremas (Nino, 2003: 180).

Nesse ponto, Nino se aproxima do que propõe Habermas em sua “situação ideal de fala” (Habermas, 1987: 153)⁵. Diante disso, quando as condições para promover o valor epistêmico da democracia não são satisfeitas ela não alcança a sua completude. Tais condições devem ser cumpridas, na medida em que são elementos de justifi-

⁴ Vale ressaltar que Gargarella ao tratar da democracia deliberativa e das maneiras de argumentar nesta seara, não ignora o cenário conflituoso e tampouco idealiza o sujeito. Ao contrário, o concebe como indivíduo situado e participe de certa comunidade, com todas as características que daí possa advir e adquirir. (Gargarella, 2009).

⁵ “Habermas parte do pressuposto de que sujeitos capazes de linguagem e ação estabelecem práticas argumentativas através das quais se asseguram intersubjetivamente e compartilham de um contexto comum, de um ‘mundo da vida’. O objetivo da ética discursiva habermasiana é explicar como é possível, frente a um conflito normativo, a obtenção de um acordo racionalmente motivado. Por isso, a ética discursiva recorre ao modelo de um amplo e irrestrito diálogo, no qual todos os participantes têm igual acesso e onde prevalece a força do melhor argumento. Este modelo Habermas designa como situação ideal de fala e impõe uma série de condições: não limitação, ou seja, ausência de impedimentos à participação; não violência, inexistência de coações externas ou pressões internas; seriedade, todos os participantes devem ter como objetivo a busca cooperativa de um acordo” (Citadino, 2009: 110-111).

cação das democracias existentes e também são guias para o incremento de uma democracia mais aprofundada (Nino, 2003: 180).

Entretanto, é justamente na constatação de Nino de que muitas vezes setores da sociedade são impedidos de serem ouvidos que se verificam as interseções entre constitucionalismo e democracia. A democracia, como conquista e processo de tomada de decisões, insere o sujeito/povo nas discussões e deliberações, enquanto o constitucionalismo regula este processo, estabelecendo limites, padrões e até mesmo determinações, como a representação, por exemplo. No entanto, muitas vezes o constitucionalismo pode representar um freio à democracia. Outras vezes, o próprio procedimento democrático deixa de satisfazer direitos e exigências constitucionais.

3. O Procedimento Democrático-deliberativo e a Satisfação Prévia de Direitos Substantivos (ou Procedimentalismo com Substancialismo)

A qualidade epistêmica das leis democráticas varia de acordo com o grau no qual os processos de discussão coletiva e de tomada de decisão estão baseados. Quando essas condições não são satisfeitas, as leis se tornam débeis, passíveis de questionamento. Dessa forma, para Nino, o valor epistêmico de uma democracia requer o cumprimento de certas condições e pré-requisitos, quais sejam: a participação livre e igual no processo de discussão e de tomada de decisões; a proposição e a sua justificação; a ausência de minorias isoladas; e a existência de um marco emocional apropriado para a argumentação (Nino, 2003: 192). Alguns desses pré-requisitos podem ser considerados a base de uma declaração de direitos ou, então, considerados como direitos *a priori* ao processo democrático⁶.

A natureza destes direitos, *a priori*, cria problemas significativos, já que os direitos sociais podem ser encarados como a extensão

⁶ “Hay derechos que son condición para que el procedimiento democrático de discusión y decisión tenga algún valor epistémico. Si los participantes en el procedimiento no se pueden expresar libremente y en relativa igualdad de condiciones, si su vida o seguridad se pone en peligro con la defensa de ciertas posiciones, si están sujetos a los intereses de los demás, el procedimiento de intercambio de propuestas y decisión mayoritaria carece de todo valor epistémico. Esto nos permite distinguir ciertos derechos como derechos a priori”. (Nino, 2005: 208-209). “El valor epistémico de una democracia requiere que se cumpla con ciertos prerequisites sin los cuales no existirá una razón para diferenciar los resultados de la democracia. Estas condiciones incluyen: la participación libre e igual en el proceso de discusión y toma

natural dos direitos individuais clássicos (Nino, 2005: 209). Nino reconhece que desde o lugar de onde escreve (América Latina) esses direitos são violados por ações ou omissões, cotidianamente. Dessa forma, a liberdade e a igualdade, que são pré-condições essenciais do processo democrático, são postas em risco. Vale dizer, as pessoas que sofrem privações materiais têm sua participação limitada e(ou) excluída do processo de discussão e tomada de decisões (Nino, 2003: 193). Por isso, é importante que a própria democracia satisfaça esses direitos *a priori*, o que fará com que o processo democrático tenha seu valor aumentado ou reduzido de acordo com a sua aproximação ou distanciamento das exigências de uma discussão ampla e aberta, com a participação de todos os potencialmente afetados pela decisão a ser tomada, com as melhores condições de liberdade e igualdade e com a estrita observância e necessidade de se justificarem as propostas por meio de princípios públicos e não de meros interesses particulares (Nino, 2003: 193; 2005: 210). Dessa forma, Nino tenta superar o conflito entre procedimentalismo e substancialismo, pois, para ele, os direitos fundamentais (que subjazem ao processo democrático-deliberativo) se situam no plano ontológico. A democracia deliberativa, por sua vez, se situa no plano epistemológico. Assim, não haveria conflito entre democracia deliberativa e direitos fundamentais, uma vez que pertencentes a planos diferentes (Nino, 2005: 208). No entanto, apesar da proposição de que os direitos fundamentais estão em um plano distinto do plano em que se encontra o processo democrático, ao estabelecer certos direitos como condição do próprio processo democrático-deliberativo (direitos *a priori*) esse conflito entre procedimentalismo e substancialismo parece não se resolver, mas, ao contrário, ressurgir⁷.

de decisiones; la orientación de la comunicación en el sentido de la justificación; la ausencia de minorías congeladas y aisladas, y la existencia de un marco emocional apropiado para la argumentación." Vide também: (Nino, 2003: 192). Em fim, esses direitos *a priori*, para Nino, podem ser associados aos juízos *a priori* de Kant, cujo conhecimento se dá por meio de um método transcendental de investigação das pré-condições do conhecimento empírico. Estes direitos são reconhecidos por serem pré-condições para o conhecimento do resto da moralidade intersubjetiva, incluindo outros direito. Vale ressaltar aqui também a importante e necessária crítica do Comunitarismo e do Republicanismo, que vêem as virtudes cívicas como condições necessárias para o procedimento democrático.

⁷ Nesse sentido, José Luis Martí mostra como essa tensão representa um conflito circular. Vide (Martí, 2006: 119).

Essa tentativa de instituir um conjunto de direitos básicos e extraí-los em maior ou menor grau do processo democrático é típica do liberalismo que tenta conciliar o ideal democrático com a ideia de direitos substantivos básicos. Assim como Nino, John Rawls adota essa estratégia ao diferenciar as condições de justiça (*constitutional essentials*) e o âmbito da democracia (Rawls, 2000: 221-223/272-281); Ronald Dworkin concebe certos direitos como trunfos (e, portanto, prévios ao processo democrático) (Dworkin, 1984: 152). Jürgen Habermas também o faz, ao estabelecer uma compreensão indissociável entre autonomia pública e autonomia privada, entendendo-as como indissociáveis e co-originais (Habermas, 1997: 139).

O que se percebe é que essa tensão é permanente, não se resolve e, ao final, conforme José Luis Martí, tem-se um substancialismo fraco, que dê uma pequena preferência à garantia de direitos substantivos⁸, ou um procedimentalismo fraco, que dê uma pequena preferência ao procedimento democrático⁹ (Martí, 2006: 155-156).

Ora, se a democracia deliberativa, tal como vem sendo apresentada e defendida neste trabalho, se justifica como epistêmica, é porque ela é concebida como o procedimento mais adequado e confiável para se chegar a uma decisão coletiva imparcial e legítima. E ela assim o é porque é o método que melhor trata a todos os cidadãos e envolvidos no processo de discussão e decisão com igual respeito e consideração (igual autonomia política e igual dignidade). Mas, se ao fim e ao cabo ela pressupõe uma justificação substantiva (o tratamento valorativo e igualitário que ela supõe e confere aos indivíduos), pode-se concluir que não há justificação epistêmica da democracia deliberativa sem uma justificação substantiva anterior que a respalde. No entanto, essa pressuposição substantiva não subtrai da democracia deliberativa o seu caráter epistêmico, procedimental (a sua confiabilidade como melhor procedimento democrático de tomada de decisões) e, tampouco, o faz supérfluo ou desnecessário. Ao contrário, o caráter epistêmico da democracia deliberativa é importante porque, ainda que pressuponha um fundamento substanti-

⁸ Como John Rawls (2008) e Ronald Dworkin (2007).

⁹ Como Jürgen Habermas (1997), Joshua Cohen (1989) ou Jeremy Waldron (1999).

vo, é o procedimento democrático de decisão que mais abre espaço à participação coletiva, à incorporação, antes e depois do voto, de momentos e espaços para a argumentação pública sobre as razões que justificam a adoção de uma decisão (ou sua revisão, uma vez tomada tal decisão). Além do mais, uma justificação meramente substantiva careceria dos benefícios que a justificação epistêmica produz – um procedimento amplo, imparcial e que melhor desenvolva justamente esses princípios substantivos.

Dessa forma, se direitos substantivos são adotados como fundamento intrínseco ao processo democrático, então se pode concluir que não apenas as justificações epistêmicas e substanciais se pressupõem na fundamentação da democracia deliberativa, mas que não há justificação epistêmica sem uma justificação substancial¹⁰. Ademais, é difícil conceber uma teoria democrática e uma teoria da decisão (e, ainda mais, uma teoria democrática da decisão) que não esteja, de alguma forma, vinculada a uma fundamentação substantiva. E isso não impede a defesa da democracia deliberativa, como teoria e prática (procedimental) da busca por decisões legítimas e democráticas.

Todo esse raciocínio e conclusão são importantes porque assim se deixa clara a posição aqui adotada. Vale dizer, dá-se preferência à concepção deliberativa de democracia e, conseqüentemente, à sua fundamentação e exigências procedimentais, mesmo que tal fundamentação e exigências estejam vinculadas a considerações substantivas¹¹.

¹⁰ Para uma leitura crítica e aprofundada sobre essa relação entre justificação epistêmica e justificação substantiva da democracia deliberativa vide: (Gargarella, 2005), (Martí, 2006: 177-214), (Bayón, 2009: 198-225), (Moreso, 2009: 315-320).

¹¹ Vale ressaltar aqui a diferença existente entre os princípios estruturais da democracia, compreendidos como as propriedades características da democracia (liberdade dos participantes, igualdade formal entre os sujeitos, participação, argumentação etc.) e os direitos *a priori*, compreendidos como pré-condições do processo democrático. Os princípios estruturais da democracia são as propriedades formais do processo democrático, constituem e definem a democracia. Os direitos *a priori*, ao contrário, são as condições que devem ser garantidas, alcançadas para que a democracia seja possível, são suas condições de possibilidade. E, dessa forma, muitas vezes, serão também condições necessárias de um ou mais princípios estruturais da democracia. Essa distinção é importante para se evitar o comum equívoco de se considerar autores defensores do processo democrático majoritário (e, portanto, desconfiados e refratários à jurisdição constitucional) como sujeitos despreocupados com a proteção de direitos necessários ao processo democrático. Ao contrário, e é o que aqui se defende, é plenamente possível defender e adotar uma postura que leve em consideração as condições substantivas necessárias para a existência da democracia (satisfação e garantia de direitos *a priori*) e, no entanto, na dimensão do processo democrático de

Nino, apesar de defender a satisfação prévia de direitos substantivos e encontrar o limite do processo democrático-deliberativo na autonomia do sujeito, entende ser possível defender uma concepção que outorgue uma pequena prioridade ao procedimento democrático. Isso porque Nino deixa claro que se for necessário satisfazer todas as pré-condições do processo democrático-deliberativo para outorgar valor epistêmico a esse processo, restariam muito poucas questões a serem definidas pela democracia. Ou seja, não se pode exacerbar o fortalecimento das pré-condições a tal ponto que a sua ação diga respeito somente a questões do próprio processo, a questões de coordenação, pois o conhecimento dos direitos, *a priori*, seria inacessível se o procedimento fosse epistemologicamente estéril (Nino, 2003: 193). Daí a proposição de Nino de que o valor epistêmico da democracia não se outorga segundo o critério de tudo ou nada, mas, sim, de forma gradual. Vale dizer, a falta de satisfação completa das condições *a priori* pode privar o processo democrático de algum grau de valor, mas não, necessariamente, quita a sua validade total (Nino, 2003: 194). E é justamente essa justificação epistemológica da democracia, a qual tem por função definir o conteúdo dos direitos e o valor do próprio processo democrático, que faz de Nino um autor que possibilita a aposta no procedimento democrático-deliberativo.

Nesse mesmo sentido, Roberto Gargarella, ao fazer uma leitura comparativa entre as propostas de John Rawls (1993), Bruce Ackerman (1984; 1991), Samuel Freeman (1990: 122-157; 1992: 3-42) e Jeremy Waldron (1999), deixa transparecer que o compromisso com o igual *status* conferido aos sujeitos é, justamente, reafirmado pelo processo democrático (Gargarella, 2005). Ou seja, é porque os sujeitos são considerados iguais que o debate e a decisão democráticos são possíveis. Tal afirmação não rechaça, de forma alguma, um compromisso forte com os direitos, mas, ao contrário, é a expressão desse compromisso robusto (Gargarella, 2005: 12). E é justamente

decisão, defender e adotar uma postura majoritária, que respeite a regra da maioria (sempre cuidando com os direitos da minoria). Sobre essa distinção entre os princípios estruturais do processo democrático e os direitos compreendidos como condição do processo democrático, bem como a possibilidade de se defender uma postura substancial relativa às garantias das pré-condições para o processo democrático e uma postura majoritária relativa ao processo democrático de decisão vide: (Martí, 2006: 88-108). Vide ainda: (Silva, 2008: 216-217).

porque há um dissenso sobre o significado e conteúdo desses direitos que o debate democrático é imprescindível, pois somente por meio dele se poderá estabelecer o valor e o alcance desses direitos (Gargarella, 2005: 13).

Autores como Rawls ou Freeman ainda poderiam alegar que o apelo a procedimentos majoritários, sob condições em que o entendimento público sobre os requisitos da soberania democrática encontra-se enfraquecido ou em conflito, levaria a um resultado fraco, débil e vacilante. Entretanto, Gargarella mostra que se autores como Rawls ou Freeman querem que suas posições sejam aceitas deveriam, antes, comprovar que, de fato, os déficits que imputam aos procedimentos majoritários, e em especial o debate produzido no âmbito legislativo, não serão reproduzidos no âmbito do Poder Judiciário. Pois, também os Tribunais tomam decisões de forma dividida, fracionada, por intermédio de maiorias frágeis e dissidentes. Além disso, os argumentos e justificativas do Poder Judiciário são (e devem ser) sempre mais limitados. Os juízes e debates jurisdicionais, ao contrário dos debates populares e legislativos, não podem recorrer a concepções amplas de bem, não podem fundamentar suas decisões com argumentos que não pertençam à esfera pública (Gargarella, 2005:13) Aos juízes compete um discurso de aplicação e não de justificação (Günther, 2004: 361-413).

Diante disso, surgem muitas questões que suscitam uma postura crítica ante o Poder Judiciário: por que razões pensar que o Poder Judiciário vá, de fato, aceitar as restrições argumentativas que a teoria político-jurídica (defendida pelos próprios autores substantivos que defendem um maior protagonismo dos juízes) lhes impõe? Por que acreditar que os juízes irão, efetivamente, afirmar e não negar o igual *status* de cada cidadão? Por isso, Gargarella propõe uma postura crítica diante de qualquer proposta destinada a delegar a autoridade interpretativa do povo, dos cidadãos, aos juízes (Gargarella, 2005: 14).

Ainda que haja um dissenso sobre o significado e conteúdo dos direitos, pode-se e deve-se alcançar um acordo sobre o procedimento que irá definir o valor e o alcance desses direitos. Dessa forma, pode-se encarar o procedimento democrático como condição

necessária da legitimidade da decisão, enquanto os direitos que o fundamentam, a satisfação desses direitos, irão justamente definir o valor epistêmico (e, também, a conseqüente legitimidade) do processo democrático-deliberativo (Martí, 2006: 169). É precisamente porque há uma discordância entre os sujeitos que, falar, discutir e deliberar são ações necessárias.

A única forma de se resolverem os problemas de coexistência, as diferenças sobre o conteúdo dos direitos e do próprio processo democrático de tomada de decisão é mediante o diálogo mútuo sobre referidos problemas (Martí, 2006: 172). Ou seja, é porque há uma pluralidade inegável, diferenças tão profundas (quicá, insuperáveis) que é necessário dialogar, discutir, comunicar. De tal forma que, ao fim e ao cabo, vale a máxima do paradoxo da linguagem: “nós nos comunicamos porque não nos comunicamos” (Neto, 2001: 11-20). É o diálogo, a discussão e a deliberação que possibilitam essa comunicação que, devido às profundas diferenças existentes, em outro contexto não aconteceria. Desta maneira, deve-se sempre encarar o processo democrático como um procedimento contínuo (*ongoing*). O processo nunca se detém, novas razões sempre podem ser analisadas (a favor ou contra a decisão tomada) de tal forma que o resultado do processo não é nunca, necessariamente, permanente. O consenso é, assim, um consenso que se sabe provisório e a decisão é uma decisão que se sabe sempre precária.

Essa difícil relação entre substância e procedimento, pré-condições (direitos *a priori*) e deliberação democrática não precisa, necessariamente, ser dissolvida, resolvida, pois essa tensão não tira do processo democrático-deliberativo seu valor e sua importância. Mais do que satisfazer todos os princípios e as pré-condições da democracia (o que seria muito difícil e demasiado ideal) para somente após se iniciar o processo, há que se reconhecer, de saída, um patamar mínimo que por meio do processo (ou por causa dele) se satisfaz. Vale dizer, deve-se buscar um equilíbrio gradual que permita a satisfação progressiva do ideal democrático, uma vez que as restrições impostas pelas pré-condições se atenuam na medida em que o pró-

prio processo democrático, paulatinamente, se refere a elas (Martí, 2006: 122)¹².

4. Práticas da Democracia Deliberativa: minipúblicos, orçamento participativo e conselhos

O processo democrático-deliberativo com valor epistêmico não é ideal, senão real e, evidentemente, deve se preocupar com a complexa realidade fática e social contemporânea (Nino, 2003: 183). As situações enfrentadas pelas sociedades e governos atuais são bastante difíceis devido, por exemplo, às diferenças abismais existentes entre os cidadãos e o tempo quase inexistente que estes dedicam à defesa de seus interesses na esfera pública. Somado a isso, as exigências técnicas de conhecimento para a deliberação de certos temas, a inevitável formação de grupos orientados à defesa de seus próprios interesses não somente são situações inevitáveis, como também dificultam o processo de deliberação e decisão. Mesmo assim, Nino pensa sua teoria preocupada com complexidades das sociedades contemporâneas, em especial, com as dificuldades dos países latino-americanos (Nino, 2003: 183). E é a partir desse pressuposto e da fundamentação teórica acima esboçada que se pode pensar em práticas políticas democráticas e deliberativas.

O repensar dessas práticas democráticas, em geral, se concentra sobre as instituições, a partir de sugestões de novos arranjos institucionais e de poder (como, por exemplo, uma nova estrutura legislativa ou o controle do Poder Judiciário etc.), quase sempre baseadas em teorias abrangentes e complexas (Habermas, 1997). No entanto, sem ignorar ou menosprezar essas discussões sobre a (re) estruturação da esfera pública, pode-se chamar atenção, concomi-

¹² É importante ressaltar, no entanto, que conceber o valor epistêmico, prático, da democracia deliberativa como algo gradual, e não de tudo ou nada, não é algo óbvio e fácil. A distinção entre o ideal e as condições de realização desse ideal não é sempre expressa, evidente. Muitas vezes, estar perto de um ideal a ser alcançado não significa necessariamente uma boa situação ou um bom resultado. Por vezes, uma situação de completa ausência desse ideal a ser atingido é o que gera consciência e ação para alterar tal situação. Num contexto de relativa desigualdade, por exemplo, talvez fosse muito mais difícil lograr alterações estruturais na política democrática do que num contexto de completa desigualdade, onde as dinâmicas ativadoras da percepção da desigualdade possivelmente funcionassem muito mais vigorosamente. Para uma leitura crítica do valor gradual da democracia deliberativa, vide: (Ovejero, 2009: 323-332).

tantemente, para projetos e práticas menores, porém também efetivos nesse repensar. Esses projetos e práticas consistem em reunir os cidadãos, sejam poucos, sejam muitos, para deliberações públicas organizadas de maneira autoconsciente, o que Archon Fung chama de minipúblicos.

Esses minipúblicos podem funcionar de diversas maneiras: reuniões (regionais, municipais etc.), associações, grupos reformistas etc. Os minipúblicos são importantes porque eles representam, atualmente, os esforços construtivos mais promissores para o engajamento cívico e a deliberação pública na política contemporânea. Ademais, tendo em vista a enorme pluralidade e diversidade política, econômica, social, cultural etc., fortalecer e aprofundar diversos minipúblicos pode ser mais fácil e eficaz do que modificar e aprimorar um grande público (Fung, 2004: 174)¹³. Até mesmo para se repensar novos arranjos institucionais que incentivem e promovam uma participação pública, deliberativa, maior e mais efetiva, é útil saber como funciona a deliberação em âmbitos menores, mais restritos e específicos. Essa prática é importante porque ela traz também consigo e inclui em suas discussões e propostas, a responsabilidade pública, justiça social, administração efetiva e mobilização popular. Os minipúblicos contribuem, assim, para o projeto democrático, para o revigoramento da esfera pública, modelando o ideal que se quer alcançar e aprimorando a qualidade da participação e da deliberação públicas (Fung, 2004: 175).

Segundo Archon Fung, a primeira escolha a ser feita na formação de um minipúblico é estabelecer sua função. Responder ao que se presta um minipúblico já revela quais contornos esse espaço irá assumir. Pode-se entender o minipúblico como “fórum educativo” (Fung, 2004: 176), preocupado em criar condições quase ideais de diálogo. Assim, os cidadãos formariam, articulariam e refinariam opiniões em igual condição, o que qualificaria a opinião pública. As enquetes deliberativas também podem ser situadas no âmbito do

¹³ Com minipúblicos, Archon Fung busca aprimorar a ideia de Robert Dahl de um *minipopulus* e a ideia de Jack Nagel de *Assembleias Deliberativas de Base Aleatória*. A noção de minipúblicos de Fung é mais profunda porque busca congregar as ideias anteriores, tornando sua proposta de minipúblicos mais inclusiva e ligada à sociedade civil e ao Estado.

fórum educativo e já se mostraram como instrumento hábil a estimular discussões, incrementando e transformando as opiniões dos participantes (Fung, 2004: 191).

Além da função de aperfeiçoar opiniões, os minipúblicos podem desenvolver relações com os responsáveis pela tomada de decisão, de maneira que os consensos obtidos nesses minipúblicos sirvam de informação ao Estado. Este segundo tipo de minipúblico é chamado de “conselho consultivo participativo” e busca possibilitar participação popular e conferir legitimidade social às decisões governamentais (Fung, 2004: 176). Há também os minipúblicos criados como “cooperação para a resolução participativa de um problema”, cujo pressuposto é um relacionamento contínuo entre cidadãos e agentes políticos que desejam resolver um mesmo problema (Fung, 2004: 177). O Estado apresenta suas propostas para a resolução dos problemas enquanto os cidadãos contribuem na proposição de novas soluções para problemas coletivos e na responsabilização do Estado por suas ações (*accountability* social). Um quarto padrão de minipúblico se forma pela “governança participativa”, cujo objetivo é inserir a população na formulação das políticas públicas, tal como ocorre, por exemplo, com o orçamento participativo praticado em alguns municípios brasileiros (Fung, 2004: 177)¹⁴.

Estabelecida a função do minipúblico, segundo Archon Fung, há que se selecionar seus participantes. O mecanismo mais comum é a autosseleção voluntária. Ou seja, participam aqueles que assim desejaram. A vontade de participar, entretanto, esbarra na disposição de tempo, interesse e recursos. Essas condições e possibilidades comprometem de saída, porém, a igual representação, restringindo, assim, o espaço público aos cidadãos que em geral possuem um *status* mais elevado (pois dispõem de mais tempo e condições econômicas e, assim, têm mais possibilidade de participação). Esse desequilíbrio pode ser contornado por meio de ações afirmativas, como maior di-

¹⁴ Um exemplo desse tipo de situação em que condições de tempo e socioeconômicas privilegiam cidadão mais abastados se deu com a discussão sobre o Plano de Saúde do Oregon, nos Estados Unidos. A participação popular contou majoritariamente com o envolvimento de cidadãos tipicamente ricos e altamente instruídos, visto que a participação era voluntária e poucos esforços foram direcionados para obter adesão em comunidades menos favorecidas que não dispunham de tanto tempo ou recursos financeiros para poder participar.

vulgação das reuniões em comunidades que seriam sub-representadas e disposição de recursos que facilitem a participação desses cidadãos, como, por exemplo, a utilização de equipamentos de informática que auxiliem as opiniões e posições dessas pessoas.

Após estabelecer a função e os participantes do minipúblico, é preciso estabelecer qual assunto será apreciado pelo debate público. Qualquer restrição já de antemão configuraria indevida restrição às liberdades de expressão e política. Matérias que demandam conhecimentos técnicos muito especializados prejudicam a discussão e a deliberação, sobretudo se não há a participação de intermediadores que solucionem as dúvidas dos cidadãos. Por isso, em geral devem ser escolhidas matérias de interesse público, que beneficiarão todos os potencialmente afetados pela decisão.

As decisões devem ser tomadas após a veiculação dos diferentes posicionamentos e deverão pautar-se pela força do melhor argumento (Fung, 2004: 179). Os minipúblicos devem gerar discussão, de modo que as posições apresentadas sejam ponderadas e refinadas. Desse processo podem resultar importantes benefícios, como o aprendizado público e a responsabilidade estatal (*accountability*) (Fung, 2004: 182). Aquele diz respeito à aquisição de conhecimento sobre estratégias e práticas políticas que poderão ser empregadas. Já a *accountability* atua como instrumento de pressão sobre os representantes, aumentando a transparência e legitimidade das decisões.

A frequência das reuniões deve ser ditada pelo próprio minipúblico. As reuniões voltadas à participação e decisão vinculativas deveriam ocorrer com maior frequência, visto que suas decisões exigem constante atualização. Mas a frequência das reuniões também está ligada à importância dada a elas pelo minipúblico e o efeito que elas possuem sobre a ação a ser tomada. Esta afirmação encontra respaldo quando analisadas as diferentes experiências de Orçamento Participativo, como em Porto Alegre e Recife. Na capital gaúcha, verificou-se o aumento da participação popular nas assembleias porque os cidadãos avaliavam que o dispêndio de tempo e esforço valiam a pena. A proliferação de Organizações encorajou a população a se empenhar em negociações e deliberações face a face (Wampler, 2004: 219). Por outro lado, em Recife, que também adotou o Orça-

mento Participativo, as taxas de participação permaneceram baixas e uma das razões foi a pequena ênfase depositada nas reuniões de discussão e deliberação (Wampler, 2004: 225)¹⁵.

Para Fung, um minipúblico é empoderado quando as deliberações tomadas por ele influenciam as decisões políticas (Fung, 2004: 182). Um minipúblico atuante, que influi sobre as decisões políticas contribui para um governo democrático ao estabelecer a ponte entre os anseios da população (mediante a deliberação pública) e ações estatais.

Um exemplo de minipúblico atuante e empoderado pode ser encontrado nos grupos que se formam para discutir e deliberar sobre o orçamento participativo. O orçamento participativo, assim, amplia a responsabilidade estatal e se mostra como um bom mecanismo de controle social sobre a alocação e aplicação das verbas públicas (Fung, 2004: 221).

O orçamento participativo foi adotado pelo município de Porto Alegre a partir de 1989 e, assim, subordinou a alocação de significativa parcela do orçamento municipal à tomada coletiva de decisões, combinando mecanismos diretos e representativos (Fung, 2004:199). Foram realizadas assembleias nos dezesseis distritos de Porto Alegre, das quais participaram residentes e integrantes do governo municipal. As discussões sobre o orçamento participativo ocorrem em duas rodadas de assembleias. Na primeira, o governo oferece aos cidadãos participantes informações técnicas e financeiras que servirão de base às decisões (Fung, 2004: 223). Líderes comunitários procuram convencer os demais sobre a necessidade de alocar recursos em áreas que, em geral, são de interesse da maior parte da população. O que caracteriza, portanto, o orçamento participativo é justamente promoção de uma política de deliberação pública e de uma cultura de direitos.

Na segunda rodada de reuniões, após a definição de prioridades gerais do município, os participantes se reúnem em seus bairros para

¹⁵ Entende-se que “efeitos demonstração” positivos, baseados na deliberação, negociação e implementação respondem pelo aumento de participação como visto em Porto Alegre e Belo Horizonte. Contrariamente, baixos resultados em Recife não produziram o “efeito demonstração” necessário para alavancar o aumento da participação de cidadãos nas reuniões do OP.

selecionar os projetos específicos que serão incluídos na agenda de obras públicas (Wampler, 2004: 222-223). Dessas reuniões produz-se em um único orçamento municipal, ponderado e detalhado sobre cada uma das preferências dos distritos. (Fung, 2004: 199). Em Porto Alegre, o orçamento participativo engloba todo o montante do orçamento cuja aplicação é discricionária – excluídos gastos com pessoal, dívidas e manutenção (Wampler, 2004: 231). O que se vê é que o orçamento participativo, como minipúblico, além de estabelecer a alocação de recursos públicos segundo as preferências dos cidadãos, também exerce a função de monitoramento, pois as assembleias revisam a extensão e a qualidade da implementação das políticas públicas constantes no orçamento do ano anterior (Fung, 2004: 182).

A lógica do minipúblico e do orçamento participativo incita a participação das camadas populares de baixo *status*, de modo que estas são sobre-representadas nas reuniões do Orçamento Participativo. (Fung, 2004: 199). Os recursos são alocados para cada região de Porto Alegre conforme: i) população; ii) perfil socioeconômico; e iii) infraestrutura existente. Isso garante que regiões mais populosas, carentes e precárias recebam maior parcela do orçamento público, mas não determina a maneira como tais recursos serão aplicados (Wampler, 2004: 222).

A experiência do orçamento participativo destacou-se por aumentar o nível de responsabilidade (*accountability*) oficial, diminuindo o desvio de verbas e ainda proporcionando aumento nos rendimentos fiscais. Resultado disso é que o governo, junto da participação popular, revestiu-se de maior legitimidade, promovendo mais justiça e eficácia no setor de obras públicas (Fung, 2004: 200).

O Orçamento Participativo de Porto Alegre, iniciado em 1989, caracterizou-se, assim, pela participação popular, deliberações e negociações públicas, bem como pelas distribuições de maiores recursos às regiões em desvantagem (Wampler, 2004: 211). Seu desenho institucional reflete as estratégias de seus maiores defensores: resoluções imediatas pra problemas sociais e maior participação popular na tomada de decisões públicas que envolvem grandes parcelas da população.

No Brasil, somente entre 1997 e 2000, foram conduzidas 104 experiências de orçamento participativo (Vitale, 2004: 245). Destas, 53 foram conduzidas em administrações do PT, 13 do PSDB, 11 do PSB, 9 do PMDB, 8 do PDT, 3 do PPS, 3 do PV, 2 do PTB e 2 do PFL. Em termos regionais, foram 47 no Sudeste, 39 no Sul, 14 no Nordeste, 03 no Norte e apenas 01 no Centro-Oeste. A comparação entre as experiências de orçamento participativo nos municípios de Porto Alegre (RS), Belo Horizonte (MG), Belém (PA), Campina Grande (PB), Itapeverica da Serra (SP) e Medianeira (PR), mostram a influência dos fatores tempo e maturidade sobre os resultados obtidos (Vitale, 2004: 243).

A dimensão direta de participação, complementar ao sistema representativo, foi mais exitosa em cidades de maior dimensão: justamente nas cidades cuja população ultrapassa 1 milhão de habitantes (Vitale, 2004:247). Outro aspecto fundamental está ligado à vontade política do Poder Executivo em instituir e implementar o orçamento participativo. Os altos índices de cumprimento das decisões fruto do orçamento participativo em Porto Alegre e Belo Horizonte, por exemplo, podem ser atribuídos à conjugação de dois fatores: o compromisso da Prefeitura em cumprir as prioridades deliberadas e a arrecadação suficiente de verbas para viabilizar os investimentos (Vitale, 2004: 251). Tempo e continuidade também são fatores determinantes para o sucesso do programa de orçamento participativo. Porto Alegre e Belo Horizonte, por exemplo, utilizam o orçamento participativo há mais de dez anos – este, desde 1993 e aquele, desde 1989 (Vitale, 2004: 252). Em ambos os municípios, são crescentes os níveis de participação e sofisticação, voltadas a superar limites de regionalização e incluir deliberações temáticas. É certo que dificuldades são encontradas durante os primeiros anos de implementação do orçamento participativo, os quais residem, principalmente, na criação de uma nova cultura de gestão da coisa pública e no incentivo ao envolvimento e participação dos cidadãos. Passado algum tempo, são colhidos resultados mais consistentes, seja na democratização formal e material do procedimento participativo, seja na distribuição dos recursos (Vitale, 2004: 252).

Além do orçamento participativo, outro canal de participação política direta sobre as políticas públicas se dá por intermédio dos Conselhos estaduais e municipais especializados. É pela via desses Conselhos que a população consegue expressar suas necessidades, requisições, reclamações, influenciar a tomada de decisões e também exercer o controle social sobre a elaboração e realização de políticas públicas.

Nesse sentido, o Conselho Municipal de Saúde de Curitiba é um exemplo da possibilidade de participação política (democrático-deliberativa) da população do município de Curitiba em temas relativos à saúde. Essa participação tem um impacto direto sobre as políticas públicas de saúde e, assim, também sobre a própria população do município¹⁶.

A competência legal desse tipo de Conselho é supervisionar a gestão governamental do Sistema Único de Saúde (SUS) por meio de instrumentos deliberativos e fiscalizatórios. O Conselho Municipal de Saúde, basicamente, se faz presente na formulação e fiscalização das políticas públicas a serem executadas pelo SUS no município. Porém, os instrumentos de controle de que dispõe o Conselho são poucos e informais¹⁷. Apesar disso, a fiscalização não deixa de ser realizada e é exercida de outros modos – principalmente pela pressão feita sobre o governo na condição de instituição representante do interesse público¹⁸. Essa prática de fiscalização é possível e é favorecida, sobretudo, mediante a participação política equilibrada entre os segmentos que compõem o Conselho (membros do governo municipal, prestadores de serviços de saúde, cidadãos), a configuração de uma arena politicamente ativa e uma agenda voltada a vistorias e deliberações de teor impositivo (Fuks, 2004: 107).

É interessante ressaltar que nas discussões e decisões plenárias do Conselho, em geral são os usuários que assumem a liderança nas

¹⁶ Para esta análise sobre os Conselhos estaduais e municipais e, em especial, sobre o Conselho Municipal de Saúde de Curitiba, foi utilizado o estudo teórico e prático organizado e realizado por Renato M. Perissinoto, Nelson Rosário de Souza e Mário Fuks. Vide: (Fuks – Perissinoto – Souza, 2004).

¹⁷ Dessa forma, não havendo muitas possibilidades de se promoverem sanções efetivas, resta aos Conselhos recorrer a outras instituições e órgãos (em geral, o Poder Judiciário) para que estes tomem as providências adequadas.

¹⁸ (Schevisbiski – Sales – Fuks, 2004: 106). Os Conselhos cumprem, neste caso, a função de “indutores de responsabilidade social”.

intervenções, enquanto prestadores de serviço raramente emitem opiniões. Nesse processo de discussão há também a figura do visitante – atores da sociedade civil que não integram o Conselho, mas que participam das discussões. Há, ainda, a possibilidade de outras participações externas, tais como as realizadas por agentes do governo, que, em geral, se apresentam na condição de “quadro de apoio” para apresentar programas governamentais, esclarecimentos e pareceres (Fuks, 2004:30). Essa participação do visitante e do quadro de apoio (que não se confundem com o “quadro técnico” que compõe o Conselho) apenas mostra como o Conselho se configura como um espaço permeável à ampla participação em todos os seus momentos de tomada de decisão.

Todavia, não raro, o ideal de participação política equilibrada é frustrado devido a diferenças socioeconômicas (como renda e escolaridade) (Fuks, 2004: 107). A ocorrência de desigualdades profundas prejudica, evidentemente, o desempenho das funções fiscalizadoras, pois impedem a veiculação de todos os interesses, sobretudo os dos sujeitos em situações de maior carência, no espaço público. A existência de desigualdades agudas reduz a participação popular à figura dos conselheiros, os quais muitas vezes não se interessam pelo exercício do controle social e necessidades de setores vulneráveis da população.

Apesar disso, é necessário destacar que nas discussões e decisões do Conselho há, em geral, a polarização entre usuários, de um lado, e agentes governamentais e gestores, de outro. E tal polarização tem se mostrado positiva e contribuído para o efetivo exercício do controle social, possibilitando que ideias e interesses (muitas vezes) divergentes sejam expostos, discutidos e decididos de forma ampla, coletiva e democrática.

Ao final, apesar da falta de instrumentos efetivos de fiscalização e controle e a existência de desigualdades socioeconômicas entre os participantes, o Conselho tem se mostrado um espaço aberto, plural, pelo qual é possível que a população tome parte direta nas discussões, decisões e controle social de políticas públicas de saúde no município.

5. Considerações Finais

O que essas experiências práticas de discussão e decisão coletivas mostram é que, de fato, é possível estabelecer um processo democrático-deliberativo e, por vezes, um processo democrático direto, sem representação ou intermediações. São experiências, práticas, de minipúblicos, que têm influência direta sobre planejamentos e políticas públicas. É evidente que essas experiências e práticas possuem limitações, que o processo democrático-deliberativo não é isento de falhas. Não se trata de idealizar a democracia deliberativa. Mas, ao contrário, mostrar que as limitações existentes não tiram dessas práticas o seu valor. E é pelo estabelecimento de uma prática adequada, efetivamente democrática, que se deve lutar. Se essas experiências, esses minipúblicos mostram as limitações da prática democrático-deliberativa, é, no entanto, com fundamento e por meio da própria prática democrática e deliberativa que se deverá recuperar, fortalecer e revigorar esses importantes espaços.

Talvez seja justamente nesse recuperar da prática democrática que o Poder Judiciário tenha um importante papel a cumprir. Não no sentido de ditar as regras do jogo democrático, pois a ele não cabe esse papel, mas sim, no sentido de fazer tais regras serem respeitadas. E se o Poder Judiciário tem algum papel a cumprir (e, certamente, tem) na tarefa de garantir e respeitar a democracia, também a teoria da democracia, a democracia deliberativa, tem um papel a cumprir sobre a prática jurisdicional 

Bibliografía

- Ackerman, Bruce (1984). "The Storrs Lectures: Discovering the Constitution". In: *Yale Law Journal*. v. 93.
- Ackerman, Bruce (1991). *We the People: Foundations*. Cambridge: Harvard University Press.
- Bayón, Juan Carlos (2009). "¿Necesita la república deliberativa una justificación epistémica?". In: *Diritto & Questione Pubbliche – Rivista di Filosofia del Diritto e Cultura Giuridica*. n. 09. Palermo: Università degli Studi di Palermo.
- Citadino, Gisele (2009). *Pluralismo, direito e justiça distributiva – elementos da filosofia constitucional contemporânea*. 4ed. Rio de Janeiro: Lumen Iuris.
- Cohen, Joshua (1989). "Deliberation and democracy deliberative". In: Pettit, Philip – Hanlin, Alan (Orgs.). *The good polity: normative analysis of the state*. London: Blackwell.
- Cruz, Álvaro Ricardo de Souza (2004). *Jurisdição constitucional democrática*. Belo Horizonte: Del Rey.
- Cruz, Álvaro Ricardo de Souza (2007). *Hermenêutica jurídica e(m) debate – o constitucionalismo brasileiro entre a teoria do discurso e a ontologia existencial*. Belo Horizonte: Fórum.
- Dworkin, Ronald (2007). *Levando os direitos a sério*. Trad. Jefferson Luiz Camargo. 2ed. São Paulo: Martins Fontes.
- Dworkin, Ronald (1984). "Rights as trumps". In: Waldron, Jeremy. *Theories of rights*. Oxford: University Press.
- Dworkin, Ronald (2007). *O império do Direito*. Trad. Jefferson Luiz Camargo. São Paulo: Martins Fontes.
- Dworkin, Ronald (2006). *O direito da liberdade: a leitura moral da constituição norte-americana*. Trad. Marcelo Brandão Cipolla. São Paulo: Martins Fontes.
- Freeman, Samuel (1990). "Reasons and Agreements in Social Contract Views". In: *Philosophy and Public Affairs*, v. 19, n. 02.
- Freeman, Samuel (1992). "Original Meaning, Democratic Interpretation, and the Constitution". In: *Philosophy and Public Affairs*, V. 21, N. 1.
- Fishkin, James S. (1991). *Democracy and Deliberation: New Directions for Democratic Reform*. New Haven and London: Yale University Press.
- Fishkin, James S. (1995). *The Voice of the People – Public Opinion & Democracy*. New Haven and London: Yale University Press.
- Fishkin, James S. (2009). *When the People Speak – Deliberative Democracy & Public Consultation*. New York: Oxford University Press.

- Fishkin, James S. – Ackerman, Bruce (2004). *Deliberation Day*. New Haven and London: Yale University Press.
- Fuks, Mario – Perissinoto, Renato M.– Souza, Nelson Rosário de. (2004) (Orgs.) *Democracia e participação: os Conselhos Gestores do Paraná*. Curitiba: UFPR.
- Fung, Archon (2004). “Receitas para esferas públicas: oito desenhos institucionais e suas conseqüências”. In: Coelho, Vera Schattan P. – Nobre, Marcos (Orgs). *Participação e deliberação: teoria democrática e experiências institucionais no Brasil contemporâneo*. São Paulo: 34.
- Gargarella, Roberto (2008). *Los fundamentos legales de la desigualdad – el constitucionalismo en América (1776-1860)*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Gargarella, Roberto (2009). “La república deliberativa de José Luis Martí”. In: *Diritto & Questione Pubbliche* – Rivista di Filosofia del Diritto e Cultura Giuridica. n. 09. Palermo: Università degli Studi di Palermo.
- Gargarella, Roberto (2005). “El constitucionalismo según John Rawls”. In: *Araucaria* - Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades. v. 14.
- Günther, Klaus (2004). *Teoria da argumentação no Direito e na moral: justificação e aplicação*. São Paulo: Landy Editora.
- Günther, Klaus (1995). “Un concepto normativo de coherencia para una teoría de la argumentación jurídica”. In: *Doxa* Nos. 17-18.
- Habermas, Jürgen (1997). *Direito e democracia: entre facticidade e validade*. v. I. Trad. Flávio Beno S. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- Habermas, Jürgen (1987). *Teoría de la acción comunicativa*. Madrid: Taurus.
- Neto, Menelick de Carvalho (2001). “A contribuição do direito administrativo enfocado da ótica do administrado: para uma reflexão acerca dos fundamentos do controle de constitucionalidade das Leis no Brasil: um pequeno exercício de Teoria da Constituição”. In: *Revista Fórum Administrativo*. v. 1. n. 1. Belo Horizonte: Ed. Fórum.
- Nino, Carlos Santiago (1999). *La constitución de la democracia deliberativa*. Barcelona: Gedisa,
- Nino, Carlos Santiago (2005). *Fundamentos de derecho constitucional*. Buenos Aires: Astrea.
- Nino, Carlos Santiago (2007). *Ética y derechos humanos – un ensayo de fundamentación*. 2ed. Buenos Aires: Ástrea.
- Martí, José Luis (2006). *La república deliberativa – una teoría de la democracia*. Madrid: Marcial Pons.

- Moreso, José Juan (2009). “Las virtudes epistémicas de la república deliberativa”. In: *Diritto & Questione Pubbliche* – Rivista di Filosofia del Diritto e Cultura Giuridica. n. 09. Palermo: Università degli Studi di Palermo.
- Oquendo, Angel (2008). “Democracia deliberativa en Nino y Habermas”. In: Alegre, Marcelo– Gargarella, Roberto– Rosenkrantz, Carlos F. (Orgs.). *Homenaje a Carlos Santiago Nino*. Buenos Aires: La Ley/Facultad de Derecho-UBA.
- Ovejero, Félix (2009). “¿Deliberación en dosis?”. In: *Diritto & Questione Pubbliche* – Rivista di Filosofia del Diritto e Cultura Giuridica, n. 09. Palermo: Università degli Studi di Palermo.
- Rawls, John (2000). *Liberalismo político*. Trad. Dinah de Abreu Azevedo. São Paulo: Ática.
- Rawls, John (2008). *Uma teoria da justiça*. Trad. Jussara Simões. 3ed. São Paulo: Martins Fontes.
- Silva, Luís Virgílio Afonso da – Mendes, Conrado Hübner (2008). “Habermas e a Jurisdição constitucional”. In: Nobre, Marcos– Terra, Ricardo. *Direito e democracia* – um guia de leitura de Habermas. São Paulo: Malheiros.
- Schevisbiski, Renata S.– Sales, Márcio R. da P.– Fuks, Mario (2004). “O controle social na política de saúde: um estudo sobre o Conselho Municipal de Saúde de Curitiba (1991-2001)”. In: Fuks, Mario – Perissinoto, Renato M. – Souza, Nelson Rosário de. (Orgs.) *Democracia e participação: os Conselhos Gestores do Paraná*. Curitiba: UFPR.
- Vitale, Denise (2004). “Democracia direta e poder local: a experiência brasileira do orçamento participativo”. In: Coelho, Vera Schattan P.– Nobre, Marcos (Orgs.). *Participação e deliberação: teoria democrática e experiências institucionais no Brasil contemporâneo*. São Paulo: Ed. 34.
- Waldron, Jeremy (1999). *Law and disagreement*. Oxford: Clarendon Press.
- Wampler, Brian – Avritzer, Leonardo (2004). “Públicos participativos: sociedade civil e novas instituições no Brasil democrático”. In: Coelho, Vera Schattan P.– Nobre, Marcos (Orgs.). *Participação e deliberação: teoria democrática e experiências Institucionais no Brasil contemporâneo*. São Paulo: Ed. 34.

Derechos fundamentales y justicia distributiva*

Recibido: diciembre 4 de 2009 | Aprobado: agosto 6 de 2010

Enrique Serrano Gómez**

esg@xanum.uam.mx

Resumen Este artículo aborda la compleja cuestión del estatus normativo de los derechos sociales. En particular, se analiza si estos derechos son propiamente derechos fundamentales o si, como sustentan los críticos, son derechos que simplemente expresan aspiraciones de la sociedad. Se defiende en este artículo el carácter fundamental de los derechos sociales mediante una descripción que demuestra que existe entre los derechos fundamentales clásicos y los derechos sociales una continuidad, la cual hace posible afirmar que ambos conforman un sistema. Se señalará que la falta de eficiencia de los derechos sociales (en México, pero también en gran parte de las sociedades Latinoamericanas) no se puede atribuir a una anomalía de estos últimos, sino que ello se debe a una trasgresión del orden lexicográfico que define al sistema de los derechos fundamentales.

Palabras clave

Derechos fundamentales, derechos sociales, justicia distributiva, estado constitucional

Basic Rights and Distributive Justice

Abstract In this article the author argues about the difficult question concerning the normative status of social rights. Is analyzed if those rights are strictly speaking basic rights or if, as is argued for some critics, are merely aspirations of the society. The social rights' fundamental character is defended on the basis of a description that demonstrates the existence of continuity between basic rights and social rights. Because of that, is sustained that is possible to show that both kind of rights constituted a system. It's pointed out that social rights lack of efficiency (in Mexico, as well as in some important parts of Latin-Americans societies) cannot attribute to some anomaly. Instead, this is due to transgression of the serial or lexical order that define the system of the basic rights. .

Key words

Basic Rights, Social rights, Distributive Justice, constitutional state.

* Este artículo presenta resultados parciales de investigación que se realiza en el grupo interuniversitario de investigación Teoría y Filosofía política, el cual recibe apoyo de la Universidad Autónoma Metropolitana de Iztapalapa, México.

** Doctor en Filosofía, Universidad de Konstanz, Alemania. Profesor, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, México.

En su libro *Introducción a la Ciencia Jurídica*, Gustav Radbruch menciona el caso del ordenamiento jurídico mexicano como ejemplo de una de las primeras constituciones en las que se consagran los derechos sociales. En efecto, en el documento constitucional de 1917, emanado de la Revolución Mexicana, se plasman las demandas más importantes de los grupos que habían participado en la insurrección. Podemos mencionar el artículo 123, donde se consagra el derecho al trabajo, o bien el famoso artículo 27, en el cual se declara a la Nación como propietaria originaria de las tierras y de las aguas, lo cual, posteriormente, permitió sustentar legalmente una reforma agraria. Aunque estos derechos han tenido una importante repercusión en la vida social y política, no se puede decir que se han realizado las aspiraciones que en ellos se encuentran. Basta recordar que México es uno de los países en los que existe una mayor concentración de la riqueza y que más de un 40% de su población se encuentra en situación de pobreza.

De hecho, el caso mexicano parece sustentar la tesis de aquellos que niegan la posibilidad de caracterizar a los derechos sociales como parte de los derechos fundamentales. Según estos críticos los llamados derechos sociales simplemente expresan objetivos o aspiraciones de la sociedad, pero afirman que no pueden ser considerados en sentido estricto como derechos, porque no pueden ser tutelados jurídicamente. Para sustentar esta tesis argumentan que mientras los derechos fundamentales clásicos o liberales establecen un límite al ejercicio del poder, para garantizar la libertad individual, los derechos sociales exigen una prestación del Estado, cuya realización trasciende la capacidad del sistema jurídico. Por otra parte, agregan que esa falta de tutela jurídica o justiciabilidad se debe también a la falta de precisión de su contenido. ¿Cuál es, por ejemplo, el contenido específico de un derecho al trabajo?

Lo que me propongo en este trabajo es, en primer lugar, realizar una defensa del carácter fundamental de los derechos sociales interna al sistema jurídico. Para ello voy a cuestionar algunos presupuestos que han sido compartidos por un buen número de las teorías del derecho tradicionales. El objetivo es acceder a una descripción más precisa que permita demostrar que, a pesar de las diferencias entre

los derechos fundamentales clásicos y los derechos sociales, existe entre ellos una continuidad, la cual hace posible afirmar que ambos conforman un sistema. Además, al mismo tiempo, quiero hacer patente que el sistema de los derechos fundamentales no es un agregado contingente de los ordenamientos jurídicos, sino un elemento ligado a su función, esto es, a su sentido social.

Posteriormente, se hará patente que la falta de eficiencia de los derechos sociales en México no se puede atribuir a una anomalía de estos últimos, sino que ello se debe a una trasgresión del orden lexicográfico que define al sistema de los derechos fundamentales, lo que representa un síntoma de la persistencia de formas de dominación tradicionales, que han logrado conservar un sistema de privilegios, detrás de la fachada de un Estado constitucional. Quisiera agregar la hipótesis de que este fenómeno no es exclusivo de México, sino que se trata de un rasgo presente en gran parte de las sociedades Latinoamericanas.

1. La autoridad del derecho

En sus primeros momentos el positivismo jurídico consideró que era posible describir el ordenamiento jurídico a partir de la noción de órdenes respaldadas en la amenaza de coacción. En contra de esta tesis, Kelsen advirtió que si bien la coacción es un elemento distintivo de ese ordenamiento normativo, no es suficiente para explicar su dinámica. El derecho, a diferencia de las órdenes de un bandido, presupone el mandato de alguien autorizado y esa autoridad sólo puede provenir de una norma válida. De ahí que, para este autor, el descifrar el enigma de la validez era una condición necesaria para lograr una adecuada descripción del sistema jurídico. Como se sabe, en la *Teoría Pura del Derecho*, el término validez designa la existencia específica de una norma, esto es, afirmar que una norma es válida significa que existe. Por otra parte, en contraste con el iusnaturalismo, en ella se agrega que esa validez no puede ser un atributo que trascienda la voluntad de los seres humanos. Como diría Carl Schmitt: *Para que algo valga, alguien lo tiene que hacer valer*.

Sin embargo, a diferencia de Carl Schmitt, Kelsen sostiene que la validez no puede emanar de la decisión de un individuo, pues, ello

significaría que la norma sólo tiene un sentido subjetivo (preferiría hablar de un sentido particular) y ello nos conduce de nuevo al modelo simple de un bandido que sustenta sus órdenes en la amenaza de coacción. El fundamento de validez de una norma sólo puede encontrarse en otra norma, a la cual, metafóricamente, se le califica como norma superior en relación a la primera. De esta manera, arribamos a lo que se ha llamado *cadena de validez*, la cual conforma la jerarquía ascendente, propia del sistema jurídico. De acuerdo con Kelsen, para evitar el regreso al infinito de la cadena de validez es necesario presuponer la existencia de una norma fundamental (*Grundnorm*), que representa la fuente de validez (existencia) de todas las normas que pertenecen a un ordenamiento jurídico.

Para comprender con precisión la noción de norma fundamental hay que tomar en cuenta que es el resultado de un argumento trascendental. Esta modalidad de argumentos se encuentran constituidos, básicamente, por dos premisas: En la primera se afirma, apoyándose en la experiencia, que cierto fenómeno existe y, en la segunda, se establece que de no darse un conjunto de condiciones ese fenómeno no podría existir. A partir de ello se concluye la existencia de esas condiciones. Aquello que asume Kelsen como verdadero es, simplemente, el uso social del derecho como elemento para regular las relaciones sociales. En la medida que la validez representa la forma específica de existencia de una norma y que la validez de una norma sólo puede encontrarse en otra norma, se concluye que debe existir esa norma fundamental. Utilizar el recurso de un argumento trascendental es una aportación muy ingeniosa de Kelsen, que nos sitúa en un sendero fructífero; pero, con ello todavía estamos muy lejos de resolver el enigma de la validez. Decir que con ello hemos llegado a la solución sería caer en una postura dogmática, tan inaceptable lógicamente como el regreso al infinito.

En la medida que la validez de la norma fundamental no se puede derivar de los hechos (de una descripción del ser), ni puede provenir del arbitrio de una voluntad particular, solo queda como alternativa, racionalmente aceptable, el asumir que la validez de la norma fundamental nos remite a una práctica colectiva. En cierta manera, esto es lo que plantea, de manera implícita Kelsen al afirmar

que la eficacia del derecho es una condición necesaria de su validez, aunque la validez del derecho no puede ser reducida a la eficacia, ya que ello sería transitar de manera ilegítima del *deber ser* al *ser*. Pero hay que admitir que la exposición de Kelsen resulta muy confusa, a tal grado que autores como Bobbio, terminan por sostener que la validez de la norma fundamental se reduce, en última instancia, a la eficacia. Al hacerlo, aceptan la posibilidad de dar un paso del *ser* al *deber ser*, lo que no sólo niega la premisa básica de la Teoría Pura, sino que también implica una salida dogmática

Para poder ir más allá de la polémica bizantina que ha generado la noción de *norma fundamental* tenemos que tomar en cuenta su contenido, el cual, según el propio Kelsen, puede expresarse de la siguiente manera: *Debes obedecer a la constitución y, por tanto, a todas las leyes que se han promulgado de acuerdo con lo que ella establece*. Esta formulación resulta incompleta, porque, desde la perspectiva del participante, de inmediato cabe preguntar: ¿Por qué obedecer a la constitución es un deber? Para responder a esta pregunta se requiere introducir otro argumento trascendental en el cual se sostiene que la existencia de un deber (en un sentido estrictamente normativo) implica reconocer la libertad de aquellos a los que se exige obediencia. En otras palabras, el deber de obedecer a la constitución no puede surgir de la amenaza de coacción, dicho deber sólo puede existir para un ser humano si esa constitución lo reconoce como ser libre. Esto había sido planteado ya por Kant en su *Metafísica de la Costumbres*: “La libertad (la independencia con respecto al arbitrio constrictivo de otro), en la medida que puede coexistir con la libertad del cualquier otro según una ley universal, es este derecho único, originario, que corresponde a todo ser humano en virtud de su humanidad.” (Kant, 1989 [237]: 47).

De acuerdo con esto, el contenido completo de la norma fundamental es el siguiente: *Debes obedecer a la constitución y, por tanto, a todas las normas que se han promulgado de acuerdo con lo que ella establece, en la medida que garantizan el ejercicio colectivo de la libertad*. Esto corresponde a la caracterización kantiana del derecho como el conjunto de condiciones bajo las cuales el arbitrio de uno puede conciliarse con el arbitrio del otro según una ley universal de la libertad. Por tan-

to, cuando decimos que la norma fundamental remite a una práctica colectiva de ninguna manera se reduce la validez de esa norma a su eficacia, como sostienen Bobbio. Lo que se afirma es que la validez de la norma fundamental expresa el que ella es reconocida como tal por los participantes de esa práctica y que ese reconocimiento, a su vez, se debe a que ella hace posible la coordinación de sus acciones libres. Con los términos de la teoría discursiva del derecho se puede afirmar que la fuente de la validez de la norma fundamental se encuentra en las condiciones contrafácticas, inherentes a la dimensión intersubjetiva.

Cabe destacar que esta tesis ya se había planteado, con cierta claridad, en la aurora de la filosofía política moderna. Aunque Thomas Hobbes defiende una soberanía centralizada, advierte que el derecho no puede cumplir su función si se reduce a ser una imposición de ese poder supremo. La razón de esto es que la eficacia del derecho depende, principalmente, de que un número socialmente relevante de individuos lo perciba como una instancia revestida de autoridad y ello sólo es posible si ese derecho les garantiza un espacio para el ejercicio de su libertad. Por eso en el *Leviatán* se dice que las leyes civiles, esto es, los mandatos del soberano, deben respetar lo que se sigue denominando leyes naturales, pero que son descritas como consejos racionales (imperativos hipotéticos de la forma: Si quieres A, entonces x es bueno) surgidos de un lento aprendizaje sobre la importancia que tiene el constituir un orden civil, para alcanzar el desarrollo de la sociedad.

Precisamente la crítica del liberalismo a Hobbes consiste en afirmar que una soberanía centralizada no ofrece realmente una garantía a la libertad, por lo que, en una sociedad en la que no existe un control del poder, no se puede sostener que la autoridad del derecho se sustenta en un consenso o, por lo menos, no en un consenso que cumpla con las exigencias de la racionalidad¹. Para los representantes del liberalismo la garantía efectiva de la libertad, de la que depende la autoridad del ordenamiento jurídico, es inseparable de una

¹ Recordemos que Hobbes había asumido que las formas de legitimación tradicionales ya no puede ser efectivas en una sociedad moderna y que por tanto dicha legitimidad solo puede provenir de un consenso popular.

ingeniería institucional que introduzca límites estrictos al ejercicio del poder. Lo que me interesa destacar ahora es que, a pesar de las diferencias que existen entre Hobbes y la tradición liberal, ambas posiciones coinciden en que, desde la perspectiva interna al sistema jurídico, el adjetivo fundamental, que se predica de un conjunto de derechos, se debe a que ellos otorgan la autoridad al ordenamiento jurídico, de la cual, a su vez, depende la eficacia con la que puede cumplir su función de integrar las acciones

Es evidente que Kelsen no aceptaría la tesis de que la norma fundamental implica la exigencia de garantizar la libertad de todos los miembros de la sociedad. Según él, ello presupone traicionar el objetivo central de una teoría general del derecho, el cual consiste en describir la multiplicidad de ordenamientos jurídicos tal como son y no como deberían ser. A esto debemos responder que si asumimos que el derecho es un artificio humano, una convención, entonces tenemos que aceptar que la descripción de cualquier derecho presupone la comprensión de su sentido social². Lo que nos enseña la experiencia es que no todo ordenamiento jurídico cumple o se adecua a su sentido social. Dicho de otra manera, estamos muy lejos de la tesis iusnaturalista respecto a que una ley injusta no es ley. Además, es necesario agregar que la disonancia entre el sentido social del derecho y su realidad es un aspecto esencial del sistema jurídico y, por ello, también deber ser descrita por una teoría general.

El propio Kelsen ofrece la explicación del origen de la inadecuación entre el sentido social del derecho, como instancia que garantiza la libertad, y su realidad. Ello sucede cuando introduce la importante distinción entre *sistemas normativos estáticos* y *sistemas normativos dinámicos*. Un sistema normativo estático es aquél en el que la norma fundamental determina, por derivación lógica, el contenido de las normas inferiores. El iusnaturalismo pensaba que la unidad del ordenamiento jurídico tenía esta forma; por eso, según esa tradición la validez de las normas dependía del carácter justo de la norma fundamental. En cambio, Kelsen mantiene que el orden

² Como diría Gustav Radbruch: "El concepto del Derecho se orienta por la idea del Derecho, lo que significa que la segunda precede lógicamente al primero" (2005: 47).

jurídico tiene un carácter dinámico, por lo que la norma fundamental no determina el contenido de las normas inferiores. La norma fundamental sólo contiene un hecho productor de normas, esto es, otorga facultades a una autoridad que determina cómo deben producirse las normas generales e individuales del dicho ordenamiento.

El sistema normativo que aparece como un orden jurídico, tiene esencialmente un carácter dinámico. Una norma jurídica no vale por tener un contenido determinado; es decir, no vale porque su contenido pueda inferirse, mediante un argumento deductivo lógico, de una norma fundamental presupuesta, sino por haber sido producida de determinada manera, y, en última instancia, por haber sido producida de la manera determinada por una norma fundamental (Kelsen, 1986: 205).

Por tanto, la exigencia de garantizar la libertad, inherente a la norma fundamental no tiene que transmitirse o realizarse, de manera necesaria, en las normas positivas. Por el contrario, el carácter formal o procedimental de la unidad de los ordenamientos jurídicos significa que, si no existe un control real de aquellos que detenta el poder y, con él, la facultad de establecer normas, es altamente probable que encontremos una falta de adecuación entre el conjunto de normas positivas y el sentido social del derecho. El efecto de esa inadecuación no es, por supuesto, la pérdida de vigencia del ordenamiento jurídico. La consecuencia de que un ordenamiento jurídico no garantice la libertad es minar su autoridad, lo que se traduce, a mediano y largo plazo, en la pérdida de su eficacia. Me parece que esto es lo que sucede en muchas sociedades latinoamericanas, como veremos más adelante; pero antes voy a exponer brevemente una descripción alternativa de los derechos fundamentales, en la que se haga patente que los derechos sociales forman parte de ellos.

2. Descripción de los derechos fundamentales

En el apartado anterior he sustentado la tesis respecto a que la norma fundamental, en la que se sustenta la validez de las normas positivas, implica una exigencia de garantizar la libertad. Aunque ello no quiere decir que las normas positivas, de los distintos orde-

namientos jurídicos, garanticen necesariamente la libertad. Ahora bien, la garantía de la libertad es un principio abstracto, que debe concretarse en una diversidad de principios y reglas. Los derechos fundamentales representan la positivación y, con ella, la determinación específica, de la exigencia inherente a la norma fundamental. Según esto los derechos fundamentales no se encuentran constituidos por un conjunto de normas que deben tener una estructura semejante, sino que configuran un sistema que tiene como núcleo la norma-principio que exige la garantía de la libertad y un complejo entramado de normas con diferente estructura, el cual varía de acuerdo a las necesidades y tradiciones culturales de los distintos contextos sociales. Precisamente, la primera ventaja que ofrece esta descripción es mostrar que resulta compatible afirmar la universalidad de los derechos fundamentales y, al mismo tiempo, admitir su carácter histórico.

Cuando se afirma la universalidad de los derechos fundamentales nos referimos al núcleo del sistema, como elemento constitutivo del sentido social del ordenamiento jurídico. En cambio, al hablar de las variaciones de los derechos fundamentales se destaca las diferentes maneras en las que se ha buscado realizar las condiciones que permiten el ejercicio de la libertad en los distintos contextos sociales. Creo que esta tesis puede ser explicada con un ejemplo relativamente sencillo. En la segunda enmienda de la Constitución de los Estados Unidos de Norteamérica se establece lo siguiente: *Siendo necesaria una milicia bien ordenada para la seguridad de un Estado libre, no se violará el derecho del pueblo a poseer y portar armas*. Para comprender el sentido de esta norma se requiere situarse en la historia de esa nación. El hecho de que las milicias de colonos resistieran con éxito los abusos del Estado inglés, indujo a los constitucionalistas norteamericanos a considerar que un buen medio para garantizar la libertad de los individuos, ante los potenciales riesgos de un gobierno central, era otorgar a los ciudadanos el derecho a portar armas.

En la actualidad se puede criticar esta norma, sin dejar de reconocer su pertinencia en el contexto histórico y social en el que ella emana. Esa crítica tendría un carácter técnico que se expresa en la pregunta ¿Puede seguir considerándose la formación de milicias un

buen medio para garantizar la libertad individual? Me parece que no; por lo menos, no en todos los contextos sociales. Sin embargo, con independencia de las diversas posturas que pueden intervenir en esta polémica y de los resultados a lo que se acceda, es evidente que no se cuestiona el principio básico de la libertad, a la que esa norma particular pretende servir.

Séame permitido acudir a otro caso concreto. Cuando un representante del Estado chino ante la Comisión de los Derechos Fundamentales de la O.N.U. afirma, como respuesta a la crítica de sus colegas occidentales, que existe una formulación de esos derechos propia de su cultura, en principio tendríamos que darle la razón. Pero, ante la represión sangrienta de la disidencia en la Plaza de Tiananmen, es necesario agregar que esa concepción específicamente china de los derechos fundamentales no tiene vigencia en esa sociedad. Como hemos dicho, la diferenciación entre el principio nuclear y el entramado de reglas hace patente que la universalidad de los derechos fundamentales no contradice el dato básico de la diversidad cultural. Pero asumir esa pluralidad no significa aceptar que todas las formulaciones de los derechos fundamentales puedan considerarse válidas. Es necesario cumplir con ciertos requisitos básicos para sustentar que se da una congruencia entre el sentido del ordenamiento jurídico, sus leyes positivas y el orden concreto de la sociedad.

Sobre este tema, hace tiempo que Kant nos ofreció una primera pista, al sostener, en su polémica con el gobierno prusiano, que la efectiva libertad de expresión es la primera norma que debe estar presente en el catálogo de los derechos fundamentales. Esto nos conduce a otro aspecto distintivo del sistema que configura los derechos fundamentales; me refiero a la presencia de un orden jerárquico, el cual resulta indispensable para enfrentar las tensiones y los conflictos que surgen, de manera ineludible, entre los diferentes principios y reglas que conforman dicho sistema. A pesar de ello, es indispensable advertir desde un principio que de ese orden jerárquico no se puede extraer un algoritmo que nos permita encontrar la solución correcta para los múltiples casos concretos. La tensión entre la norma general y la situación particular exige, de acuerdo

al principio de equidad, un proceso reflexivo del que no se puede anticipar un resultado con validez general.

Para pensar en torno al orden del sistema de los derechos fundamentales podemos acudir a la conocida distinción que propone T.H. Marschall entre derechos civiles, políticos y sociales. Según él, esa distinción no la impone la lógica, sino la historia. Los derechos civiles se habrían consolidado en el siglo XVIII, los derechos políticos en el siglo XIX y los derechos sociales en el siglo XX. Esto corresponde, hasta cierto punto, con la historia de Gran Bretaña, los Estados Unidos y los países Escandinavos. Sin embargo, no se adecua al proceso histórico de otras naciones. Por ejemplo, en Alemania el reconocimiento estatal de los derechos sociales precedió a los derechos políticos. Ello se debe a que el Canciller Bismark utilizó los derechos sociales para negar a los ciudadanos, especialmente a la clase obrera, sus derechos políticos. Algo parecido había sucedido en Francia durante el Imperio Napoleónico.

Me parece que la clasificación de Marschall no es capaz de aproximarnos a la complejidad del desenvolvimiento histórico de los derechos fundamentales en las distintas sociedades. Lo que si otorga es, para decirlo en términos de Rawls, un orden lexicográfico, indispensable para afrontar la colisión entre las normas. Con otras palabras, al contrario de lo que sostiene Marschall, no es la historia, sino la lógica la que impone ese orden y, además, la primera, generalmente, no coincide con la segunda.

En primer lugar, me parece evidente que la consolidación de los derechos políticos presupone lógicamente la vigencia de los derechos civiles. Por ejemplo, el derecho a votar y ser votado, elemento central de los derechos políticos, pierde su sentido si se carece de los derechos básicos que garantizan la libertad individual. En Cuba se puede votar, pero la ausencia de los derechos civiles, convierte a los procesos electorales en una mascarada de la dictadura. Las elecciones representa un rasgo distintivo de los sistemas democráticos, pero su éxito, es decir, su adecuado funcionamiento en términos de la normatividad democrática, requiere de una serie de condiciones. La primera de ellas es la garantía efectiva de los derechos civiles, ya que esto es un requisito necesario de una auténtica competencia.

Por otra parte, los derechos sociales presuponen la existencia de derechos civiles y políticos. Quizá este nivel del orden lexicográfico no resulte evidente; de hecho, parece contradecir al sentido común, para el cual la posesión de un cierto nivel de bienes representa una condición necesaria para el ejercicio de la libertad. La aparente solidez de esta idea tan extendida se desvanece en cuanto nos adentramos en el complejo problema que encierra la justicia distributiva. A pesar de las diferencias que encontramos en esta amplia polémica, existe un amplio acuerdo respecto a que no es posible acceder a una fórmula que nos permita determinar una solución concreta. Desde el republicanismo clásico hasta nuestros días, se ha planteado que, ante la imposibilidad de reducir la distribución justa a un tema técnico, la única alternativa consiste en pensar en criterios distributivos que deben ser determinados a través de la participación de los diferentes grupos sociales. Criterios que, además, deben corregirse o transformarse de acuerdo a las cambiantes circunstancias sociales.

Esto implica que los derechos civiles y políticos representan una condición necesaria, aunque no suficiente, para acceder y mantener la eficacia de los derechos sociales. Es importante reiterar que no es posible pensar el desarrollo del sistema de los derechos fundamentales como una simple sucesión histórica que conduzca de los llamados derechos de primera generación a los de tercera generación. En términos genéticos, este desenvolvimiento es variable, de acuerdo a las diferencias de los múltiples contextos sociales. El orden lexicográfico de los derechos fundamentales tiene un carácter normativo, que nos indica el orden que deben considerarse para enfrentar los conflictos que surgen entre las normas que componen el sistema. Pero también, desde la perspectiva de su eficacia, la imposibilidad de desligarlos. Por ejemplo, derechos sociales que incidan realmente en el proceso distributivo, sólo pueden darse en el marco de un orden civil que garantice derechos civiles y políticos.

La descripción de los derechos fundamentales como un sistema que se desarrolla para realizar el núcleo constituido por el principio de la libertad nos permite defender a los derechos sociales como elementos indispensables de este sistema. Una de las críticas más frecuentes consiste en destacar que mientras los derechos fundamen-

tales clásicos o liberales son universales, los derechos sociales son particulares en la medida que se otorgan a grupos sociales específicos (mujeres, trabajadores, minorías culturales etc.). La fuerza de esta crítica reside en el presupuesto no justificado de que la unidad de los derechos fundamentales se encuentra en su estructura semejante.

Cuando alguien sostiene que los derechos fundamentales sólo deben estar conformados por normas universales asume, de manera implícita o explícita, que las condiciones de una distribución igualitaria de la libertad ya existen o ya han existido, por lo que las diferencias que encontramos en esa sociedad son el resultado de las decisiones individuales y, por tanto, no pueden ser calificadas como injustas. Pero la idea de una igualdad originaría que marca el punto cero del proceso distributivo no tiene un sustento empírico. Por el contrario, la distribución igualitaria de las condiciones que permiten el ejercicio de la libertad representa una meta que requiere alcanzarse en el futuro. De ahí, la explicación de los derechos fundamentales como un sistema que se mueve desde la universalidad a la particularidad. Se trata del un proceso de especificación que empieza por cuestionar los privilegios tradicionales, para dirigirse, posteriormente, a enfrentar las distintas formas de dominación que afectan a los diversos grupos sociales.

Universalidad y particularidad no son excluyentes; por el contrario, representan los extremos en los que oscila el sistema de los derechos fundamentales. La universalidad significa la inclusión de las diferencias en la unidad del orden civil; sin embargo, para cumplir con este imperativo se requieren normas particulares, que sean sensibles a la situación específica de los distintos grupos sociales. Por otra parte, cabe destacar que la defensa de la particularidad implica, de manera necesaria, la referencia a un principio universalista.

En otras ocasiones se plantea que los derechos fundamentales liberales requieren sólo una restricción o límite a las acciones del Estado, mientras los derechos sociales exigen de una prestación estatal. Si bien esta distinción es importante, no puede entenderse como una rígida dicotomía. Diversos derechos civiles y políticos precisan de una acción positiva del Estado. La seguridad del espacio privado y la participación electoral son ejemplos de derechos

cuya eficiencia presupone amplios recursos públicos. La garantía de la libertad de expresión, paradigma de un derecho sustentado en una acción negativa del Estado, también necesita, en especial en nuestros días, de una inversión por parte del Estado. Podría ser útil pensar en una escala de los derechos de acuerdo a los recursos que cada uno necesita, pero en dicha escala no hay una frontera absoluta, ni posiciones invariables.

Otra modalidad de crítica a los derechos sociales sostiene que estos no son justiciables o lo son en una medida reducida y las razones que se esgrimen para sustentar esta afirmación son, básicamente, dos: 1) El contenido de los derechos sociales no es preciso y 2) la realización de esta modalidad de derechos trasciende al sistema jurídico y al propio Estado. A esto hay que responder que, en efecto, la garantía de los derechos sociales requiere de una diversidad de normas secundarias que precisen su contenido e instituyan los mecanismos adecuados para su protección. Pero esto no es un rasgo exclusivo de los derechos sociales. Por otra parte, si bien la plena realización de las aspiraciones que encierra los derechos sociales escapa a la capacidad de control del sistema jurídico y político, su cumplimiento, de acuerdo a una cierta proporción de la capacidad productiva de la sociedad, si es posible. Lo que hace patente este tipo de crítica es que la justiciabilidad o tutela jurídica de los derechos sociales depende del ejercicio generalizado de los derechos civiles y políticos, porque es el ejercicio de estos los que pueden hacer posible su precisión y justiciabilidad.

3. La eficacia de los derechos sociales

Como puede apreciarse la estrategia que propongo para defender los derechos sociales consiste en afirmar que ellos son un elemento necesario para realizar la libertad y que la exigencia de esta realización es inherente al sentido social del ordenamiento jurídico. Por supuesto que esto no es ninguna novedad, se trata de la estrategia que se ha utilizado, por lo menos, desde la Revolución Francesa por parte de los jacobinos y que, posteriormente, retoma la tradición socialista. Pero mi objetivo no es acceder a tesis novedosas, sino

precisar el sentido de esta estrategia, el cual presupone el orden lexicográfico del sistema de los derechos fundamentales que he mencionado. El olvidarlo ha tenido fatales consecuencias en la práctica política. Para explicar esto voy a empezar por citar un fragmento de un discurso de Robespierre de 1793:

¿Cuál es el primer fin de la sociedad? Mantener los derechos imprescriptibles del ser humano ¿Cuál es el primero de esos derechos? El de existir. La primera ley social es, pues, la que asegura a todos los miembros de la sociedad los medios de existir; todas las demás se subordinan a ésta; la propiedad no ha sido instituida, ni ha sido garantizada, sino para cimentar aquella ley; es por lo pronto para vivir que se tienen propiedades. Y no es verdad que la propiedad pueda jamás estar en oposición con la subsistencia de los seres humanos (Doménech, 2004: 82).

En contraste con las visiones maniqueas de la Revolución Francesa hay que reconocer la importancia de la contribución jacobina a la historia de los derechos fundamentales, la cual consiste en destacar que la demanda de una justicia distributiva es inseparable de la realización de las condiciones necesarias para el ejercicio de la libertad. Pero, al mismo tiempo, es menester advertir la ambigüedad de esta contribución, la cual consiste en considerar que la enorme importancia de los derechos sociales justifica negar los derechos civiles y políticos, para facilitar la realización de los primeros. Justificación que presupone que el problema de la justicia distributiva puede reducirse a un asunto técnico, cuya solución puede esperarse de la acción de un conjunto reducido de individuos que poseen cierta capacitación y, sobre todo, buenas intenciones. Invertir el orden lexicográfico de los derechos fundamentales no abre el camino que conduce a la realización de los derechos sociales, únicamente ofrece una falsa legitimación a tiranías que dicen actuar en beneficio del bien popular. En su trabajo sobre el concepto de *Revolución*, Hannah Arendt sostiene que el fracaso de la mayoría de los procesos revolucionarios se debe a que en ellos se antepuso la solución de lo que ella llama la *cuestión social*, es decir, el tema de la justicia distributiva, a la constitución de un orden libre.

Cuando la Revolución abandonó la fundación de la libertad para dedicarse a la liberación de los seres humanos del sufrimiento, derribó

las barreras de la resistencia y liberó, por así decirlo, las fuerzas devastadoras de la desgracia y la miseria (...) Ninguna revolución ha liberado al ser humano de las exigencias de la necesidad, pero todas ellas, ha excepción de la húngara de 1956, han seguido el ejemplo de la Revolución Francesa y han usado y abusado de las potentes fuerzas de la miseria y la indigencia en su lucha contra la tiranía y la opresión. Aunque toda la historia de las revoluciones del pasado demuestra sin lugar a dudas que todos los intentos realizados para resolver la cuestión social con medios políticos conduce al terror y que es el terror el que envía las revoluciones al cadalso, no puede negarse que resulta casi imposible evitar este error fatal cuando una revolución estalla en una situación de pobreza de las masas (Arendt, 1988: 112).

La argumentación de Arendt parte de la tesis respecto a que la violencia revolucionaria puede servir a los seres humanos para liberarse de una tiranía, pero que esa violencia nunca podrá, por sí misma, llevar a la constitución de un orden civil que garantice el ejercicio de la libertad. Por lo que, en un contexto social en el que predomina la desigualdad social y, con ella, la falta de un orden legal que sea percibido por la mayoría como una instancia con autoridad, es altamente probable que el proceso revolucionario conduzca al establecimiento de una nueva forma de tiranía o, simplemente, a un cambio de los personajes que detentan el poder.

El problema del análisis de Arendt consiste en extraer la conclusión apresurada de que la política no puede ofrecer una solución al problema de la justicia distributiva. Sin embargo, si aceptamos su propia tesis respecto a que el objetivo de la práctica política es la constitución de un orden civil libre, entonces se debería afirmar que la realización de este objetivo es una condición necesaria, aunque no suficiente, para enfrentar con éxito el tema de la distribución justa de los bienes sociales. Dicho de otra manera, que la vigencia de los derechos civiles y políticos representa un requisito indispensable para que los derechos sociales puedan adquirir eficacia.

Tomando en cuenta esta precisión, hay que reconocer que la Revolución Mexicana se ajusta al modelo que propone Hannah Arendt. En sus orígenes el proceso revolucionario fue impulsado por una demanda democratizadora, en contra de una dictadura que había permanecido en el poder por más de treinta años. Recordemos

la consigna maderista que unió a los diferentes grupos en su lucha contra el régimen establecido: *Sufragio efectivo, no reelección*. Sin embargo, el grupo triunfante, el cual fundó posteriormente el partido hegemónico durante más de 70 años, hizo a un lado la exigencia de establecer una organización democrática del poder político. Su justificación se basaba, precisamente, en el discurso sobre la necesidad de realizar las aspiraciones inherentes a los derechos sociales, que se habían reconocido en la Constitución de 1917, antes de constituir un orden libre. Los movimientos obreros, campesinos y populares quedaron sometidos a un sistema corporativo estatalista, en el cual, mediante cadenas clientelares, se redujo los limitados derechos sociales a dádivas de la clase gobernante. Es esto lo que bloqueó la posibilidad de que los derechos sociales fueran tutelados jurídicamente.

La Revolución no alteró la tradicional relación entre gobernantes y gobernados, por lo que no se logró la vigencia de los derechos civiles y políticos. La legitimidad del régimen se sustentó en su capacidad de distribuir beneficios a los grupos leales. Es decir, se trataba de una distribución que no se sustentaban en normas generales, sino en privilegios, a partir de alianzas políticas. Sin duda la revolución singulariza, en el contexto latinoamericano, a la historia política mexicana del siglo pasado. Por ejemplo, se eludió el triste ciclo de golpes de Estado que ha caracterizado a otras naciones latinoamericanas. Así mismo la falta de una ideología oficial permitió la incorporación al régimen de diversas capas sociales, evitando que la confrontación de intereses adquiriera, en términos generales, un carácter violento, para adquirir la forma de un regateo interno al sistema.

A pesar de ello, la falta de derechos civiles y políticos impidió que el ordenamiento jurídico se convirtiera en una instancia social con autoridad y, por ello, no ha podido cumplir su función de procesar conflictos. En la actualidad, en México se ha experimentado un notable proceso de liberación, debido a que las crisis económicas han cuestionado el papel distribuidor de la clase gobernante y que ello, a su vez, ha propiciado la ruptura del bloque hegemónico tradicional. Incluso se han implementado procesos electorales

competitivos que han llevado, como es sabido, a una alternancia en el poder. Sin embargo, no se puede afirmar que se ha consolidado un sistema democrático, porque falta la infraestructura jurídica que, al establecer un control del ejercicio del poder, torna funcional la competencia política para el desarrollo social.

La falta de autoridad del ordenamiento jurídico sigue siendo un dato que tiene en común México con gran parte de las naciones latinoamericanas. Cuando acudimos a las estadísticas sobre la cultura política en esta región del mundo nos encontramos que un número relevante de su población percibe el derecho como una imposición; incluso, cuando se realiza una investigación más detallada se advierte que un porcentaje significativo de los que dicen respetar la legalidad, en realidad no ajustan su conducta a ella. La disociación de las relaciones de poder y el ordenamiento jurídico se hace patente también en diversos fenómenos propios de estas sociedades.

Entre estos fenómenos podemos mencionar que la corrupción no se ha reducido a casos aislados, imputables a la decisión de algunos individuos, sino que sigue siendo un lubricante indispensable al sistema. También persiste el uso de la legalidad como un instrumento que aplican los amigos a sus enemigos; entre amigos vale la negociación y el eximirlos de sus responsabilidades. Así mismo cabe destacar la posibilidad que tienen algunos grupos gobernantes de modificar las normas constitucionales, desde el mismo ejercicio del poder, para mantenerse en él. En el mejor de los casos, ese afán reeleccionista se sustenta en políticas públicas exitosas, que permiten tener un amplio apoyo popular. Pero, el considerar que la continuidad de dichas políticas, depende de la continuidad de las personas expresa algo muy grave, a saber: la debilidad del orden institucional. Claro, en el peor de los casos el afán reeleccionista únicamente se apoya en una combinación variable de populismo y represión.

Si volvemos a las estadísticas sobre cultura política en América Latina encontramos que la aprobación de la democracia se ha incrementado de manera notable. Sin duda se trata de un dato básico que permite sustentar una visión optimista del desarrollo político de esta región. Sin embargo, cabe advertir que gran parte de esta aprobación es un efecto del fracaso de las alternativas autoritarias

tradicionales y en la ingenua esperanza de que los sistemas democráticos puedan ofrecer soluciones rápidas a los ancestrales problemas de estas sociedades. Esto explica la fuerte propensión a un desencanto, que se traduce en fluctuaciones importantes de las convicciones democráticas. Ante ello es importante destacar que sólo puede hablarse de una consolidación de la democracia, cuando se asuma que el estricto respeto a los derechos civiles y políticos es una condición necesaria para avanzar de manera paulatina hacia derechos sociales eficaces 

Referencias

- Abramovich, V. – Curtis, C. (2004). *Los derechos sociales como derechos exigibles*. Madrid: Trotta.
- Alexy, R. (1997). *Teoría de los derechos fundamentales*. Madrid: C.E.C.
- Arendt, H. (1988). *Sobre la revolución*. Madrid: Alianza.
- Baldasarre, A. (2001). *Los derechos sociales*. Bogotá: U.E.C.
- Carbonell, M. – Cruz Parceró, A. – Vázquez, R. (comps.) (2004). *Derechos sociales y derechos de las minorías*. México D.F.: Porrúa.
- Doménech, A. (2004). *El eclipse de la fraternidad*. Barcelona: Crítica.
- Hart, H.L.A. (1961). *The Concept of Law*. Oxford: Clarendon Press.
- Kant, I. (1989). *La metafísica de las costumbres*. Madrid: Tecnos.
- Kelsen, H. (1986). *Teoría pura del derecho*. México D.F.: U.N.A.M.
- Kelsen, H. (1994). *Teoría general de las normas*. México D.F.: Trillas.
- Kelsen, H. (1995). *Teoría general del derecho y del Estado*. México D.F.: U.N.A.M.
- Kelsen, H. (2003). *Teoría pura del derecho (Compendio)*. Buenos Aires: Eudeba.
- Kersting, W. (2001). *Theorien der sozialen Gerechtigkeit*. Stuttgart: J.B. Metzler.
- Marshall, T. – Bottomore, T. (1998). *Ciudadanía y clase social*. Madrid: Alianza.
- Radbruch, G. (2003). *Rechtsphilosophie*. C.F. Müller: Heidelberg.
- Raz, J. (1979). *The Authority of Law*. Oxford: Oxford University Press.
- Schmitt, C. (1982). *Teoría de la Constitución*. Madrid: Alianza.

State tolerance is an offence, not a virtue*

Recibido: febrero 28 de 2011 | Aprobado: marzo 31 de 2011

René González de la Vega**

rene.gonzalezdelavega@itam.mx

Resumen En este artículo se fundamenta una idea sencilla: en la actualidad muchos líderes políticos usan el término tolerancia para calificar sus propias actitudes hacia cierto tipo de personas, prácticas y culturas. La pregunta es simple: ¿al estado tolerante se le permite hablar (moral y conceptualmente) acerca de la tolerancia? La tesis defendida por el autor es que el Estado liberal moderno no puede (por razones conceptuales) y no debe (por razones morales) hablar acerca de la tolerancia.

Palabras clave

Tolerancia, Estado liberal, Neutralidad, Razones morales.

State tolerance is an offence, not a virtue

Abstract In this article the author makes a simple claim: in present days, several political leaders use the term tolerance to qualify their attitudes towards certain kind of people, practices and cultures. The question is simple: Is the tolerant state allowed (morally and conceptually) to speak about tolerance? The thesis defended by the author is that the modern liberal State cannot (because of conceptual reasons) and should not (because of moral reasons) talk about tolerance.

Key words

Tolerance, Liberal State, Neutrality, Moral Reasons.

* This article comes from the conclusions of my PhD Dissertation entitled "Tolerance as a Moral Ideal in contemporary Liberalism: A Conceptual and Justificatory Analysis". Katholieke Universiteit Brussel (KUB), Belgium. Advisor: Luc J. Wintgens.

** ITAM, Mexico DF. PhD (c) Katholieke Universiteit Brussel (KUB), Belgium. Master of Legal Theory, European Academy of Legal Theory, Brussels, Belgium.

In the past few years, leaders of Liberal States have been using, in recurrent circumstances, the term “(in)tolerance” to qualify the attitudes they hold towards certain acts, conducts, type of people or beliefs. In this vein, the declaration of President Sarkozy towards Rumanian gypsies or the attitudes of President Bush towards Arab-American citizens are examples of intolerant attitudes. Parliament leader Geert Wilders refers to himself as an intolerant person towards anything of Arab or Muslim origin and Mexican President, Felipe Calderon, called the international gay day “the day for tolerance”. Many further examples of this reality can be given. As a matter of fact, this is also a common idea within specialized literature: as far as the relationship between liberalism and tolerance is concerned, one of the claims is that the attitude adopted (or that should be adopted) by a liberal State is that of a tolerant State.

Against all this current thought, in this paper I will defend the following thesis:

A liberal State cannot (for conceptual reasons) and should not (for moral reasons) be a tolerant State

It is important to not loose sight of the fact that when I speak of a «liberal State» and of a «tolerant State» it is because I am moving within a public sphere of the discussion, and that by definition the public is distinct from the private. If we take this into account, then the thesis does not exclude the possibility of there being people, individuals, who feel committed to liberal thought or to the philosophy of liberalism and are also tolerant.¹ Then, the thesis does not rule out the fact that liberalism may be understood in different ways: as a policy of the State, as a type of education, as a form of ethics or a school of thought.²

We must also bear in mind that I have mentioned two types of reasons to justify why I sustain this thesis. The first reason mentio-

¹ Although, as we will see in the following section, I will defend the notion that this is only possible if we do not adopt a version of monistic liberalism and a universalist conception of morality.

² See, “Introduction”, in (Rawls, 1996). Besides John’s Rawls mentioning this possibility, a philosopher that has argued this possibility with great forcefulness and at great length is Bruce Ackerman (1980: 154 and ss.).

ned is of a moral nature, while the second is conceptual. That is to say, according to the second type of reasons, a liberal State *cannot* be tolerant. According to the first type of reasons, a liberal State *should not* be tolerant.

It is also necessary not to loose sight of the fact that the thesis I am defending excludes the perfectionist liberal State, such as the one proposed and defended by Joseph Raz (1986). The arguments that I will present in the following pages only refer to the kind of liberal State that refutes moral perfectionism. For this reason it is necessary, once again, to delve into the realm of definitions. In what follows, it will be presumed that the “liberal State” is one that displays the following characteristics:

- 1) The respect for an ample catalogue of freedoms that are not subject to a realm of political negotiation;
- 2) The autonomy of the State regarding doctrines and religious norms, as well as particular philosophies;
- 3) Respect for the true equality of all human beings and for non-discrimination, be it direct or indirect, and;
- 4) Its scope for decision-making is confined to a cluster of rules that do not favor any particular conception of the good and its construction is governed by formal and procedural criteria of justice.³

These principals are geared towards affirming that, generally speaking, the liberal State emerges from a need to guarantee the most extensive catalogue of freedoms, from respect by the State within the limits of a democratic public order, and from respect for fundamental rights, the autonomy of individuals and their particular philosophical, religious, ideological and moral convictions. It should be pointed out that public order must have the freedom to elaborate collective norms within the limits imposed by a previously established framework of rights, without it being biased by some particular conception of the good that dominates over the power and the public institutions.

³ We can find these characteristics reflected in the proposals of State liberalism that have been offered by liberals such as (Rawls, 1999; 1996), (Nozick, 1974), (Ackerman, 1980). For the Anglo-Saxon front, and for Latin-Americans (Garzón Valdés, 1989a, 1989b, 1989c), (Nino, 2005; 1996).

As far as tolerance is concerned, I will understand it as a «dispositional property» that is «tested in diverse and reiterated circumstances» which will be called the «circumstances of tolerance».⁴ These three specific circumstances refer to: i) the injury of a relevant conviction, ii) the capacity or adequate competence to restrain the tolerated individual and, iii) the balancing of reasons in favor of non-intervention against the tolerated individual.⁵

For the case at hand, it is important not to lose sight of the first and second circumstance of tolerance, that is to say: the injury of a relevant conviction and the capacity or competence to stop, detain or hinder the tolerated individual.

The importance of taking into account the first circumstance of tolerance is due to the fact that it is because of it that the mechanism of tolerance is activated; if the tolerating subject does not consider that one of his convictions has been injured by a third party, then the question as to whether he should or should not tolerate a certain act will never be raised.

While the importance of taking into account the second circumstance of tolerance is due to the fact that, even though it might actually injure one of our relevant convictions, not every act committed by a third party encroaches on the realm of the tolerable. And in this case it does not have access, because we cannot do anything against that act. For example, it is not possible to tolerate a storm or a heat wave, as it is also impossible to tolerate an earthquake. One cannot in principle say that an employee tolerates his boss. We say that these things are suffered or endured, but not tolerated. This is due to the impossibility of doing anything against them. There are the cases in which we cease to be subjects of tolerance and instead become victims of patience.

⁴ Garzón Valdés, «No pongas tus sucias manos sobre Mozart». Algunas consideraciones sobre el concepto de tolerancia», this text has been published in various places, and the one I will be referring to here - the same that I have quoted in other parts of the thesis - can be found in his book, *Instituciones Suicidas* (2000: 181-98. Specially, p. 182).

⁵ Other philosophers, such as Annette Schmitt, Mary Warnock, Peter Nicholson and Susan Mendus sustain the thesis that tolerance is conceptually constructed under the basis of these three circumstances. See, (Schmitt, 1992: 71-85), (Warnock, 1987: 123-145), (Nicholson, 1985: 158-176), (Mendus, 1989).

Why a Liberal State *should not* be a Tolerant State

The first argument is directed against the idea that a liberal State must be neutral. To sustain the said thesis I will turn to the first circumstance of tolerance, namely *the injury of a relevant conviction*.

Luis Villoro states that: «a conviction corresponds to the beliefs we deem to be vitally important, those that satisfy our ends and give sense to our existence, those that orient our life's necessary actions, although not necessarily the most probable or proved». (Villoro, 1982: 119). This means that a conviction plays an *important* role within the system of values or rules that harbor it. Other philosophers such as Bernard Williams for example would say that a conviction is one of the elements that constitute the *ground project* of a moral agent (Williams, 2005: 13).

This means that a conviction is a part of my conception of a good life, of that life which I consider to be worth living. Personal convictions are derived from the key questions that address the notion of a moral life: how is it that I must live? How should I treat others? What are my commitments to society, to my fellow mates, to my family, to my friends? etc.

According to this view, in the first instance the tolerating subject will always depart from his initial moral considerations when judging an action as being bad or repugnant. That is to say, he departs from the principles and rules that make up his conception of the good life. In this case, the tolerant subject considers that a given act or thought is wrong from the point of view of his initial moral convictions. However, and in spite of this, for particular reasons decides to refrain from intervening against it, but rather chooses to restrain the normative strength of his conviction for a given period of time: that is, he decides to tolerate the act in question.

From this perspective, a liberal State is related, first and foremost, to a practical condition: *neutrality*. What this means to say is that the State cannot interfere with the development of different and reasonable conceptions of the good adopted by the individuals. Furthermore, if the State actually adopts a liberal stance in all se-

riousness and sincerity, then it must not favor or privilege any conception of the good.

But this is not the only demand. Another requirement of neutrality is that the State cannot act in accordance with a conception of the good. That is to say, a Liberal State should not adopt any religious, ideological or philosophical stance (Ackerman, 1980: 11-12). From this perspective, we may see that one of the requisites that must be met by the «liberal State» entails the regulation of its acts in accordance with a previously accepted framework of rules and principles established by certain criteria that ensure its rightness, in other words its commitment to justice. For most liberal authors these are the types of requirements that limit the performance of the State, while at the same time allow the peaceful coexistence of a plurality of reasonable conceptions of the good that may be incompatible and incommensurable with each other (Rawls, 1996: 133).

Bearing these considerations in mind, we could then say that being tolerant implies the absence of the State's neutral attitude in the face of a determined state of things. That is to say, tolerance does not entail neutrality.⁶ Neutrality is comparable to the attitude of a referee. What I meant to say with this is that he cannot be biased in favor of the parties between which he is attempting to arbitrate, precisely because he runs the risk of losing the neutral stance that is required of him. The tolerant person has no place in this game. The fact that he, for specific reasons, decides to refrain from intervening in favor of or against someone or some state of affairs does not mean that he has not taken sides or sided with a specific moral stance, in the face of that something or some state of affairs.

Let us recall for the case in point, that according to Ernesto Garzón, the formal structure of the concept of tolerance is comprised of a triadic relationship represented by a person 'a' that tolerates ('T') an act 'X' of another person 'b' who is the recipient of 'T' in a specific circumstance 'c'. A relationship that Garzón simplifies with the formula:

$$aTbXc \text{ t}1 \dots \text{tn}$$

⁶ This thesis is also defended by Andrew Jason Cohen in (2004: 75-76). Cohen states: "One can remain neutral between two parties by failing to tolerate either".

In that sense, when an act of tolerance occurs the conflict takes place between two actors (or groups of actors) *a* and *b*, while in the structure of neutrality, there are two actors in conflict - let us once again call them 'a' and 'b'. but there is also a third mediator, 'c'. So there is also a structural difference between tolerance and neutrality. Aside from this, Let us take into account another relevant fact. According to the above, the tolerant subject has the capacity to cease being tolerant at any given moment. Following this train of thought, if we are saying that the State is an entity that carries out acts of tolerance, we are granting it the possibility, at any given time, to cease being tolerant. We derive from this a fact which in my opinion it is important to underscore: if an act of tolerance is, by definition, an omission (namely, to refrain from acting, for specific reasons, against the act that injured a relevant conviction) and if we accept that, for someone to "omit" the commission of action 'x' is because, among other things, he was capable of realizing 'x', then, we must also accept that one who tolerates 'x' at some point or another also had the capacity to *not-tolerate* 'x'. (Rivera López, 1997: 153-154). That is to say, one can only be tolerant if one has the capacity not to be tolerant (González de la Vega, 2010: 109-126, specially, p. 118).

When a liberal State starts considering to (in)tolerate certain conducts or plans of life, it is the moment when such a State is abandoning the liberal framework to start moving into a sort of authoritarian regime. In Latinamerica we know well enough the consequences that happened when a State regime leaves aside the neutrality that is imposed over them by the human rights framework. From the military assembly in Argentina (which was intolerant towards any kind of dissidence) to the Pinochet Regime in Chile. Conceptually speaking, if a State wants to be recognized as a liberal State, then, it most take seriously the normative force that human rights have.

It is said that a liberal State practices neutrality precisely in order that numerous and varied plans of life may flourish. However, let us suppose that the State could, under certain objective criteria, determine which life plans are better or fairer and, therefore, begin

to act politically in accordance with the framework of those better or fairer life plans (exactly, as the kind of State defended by Joseph Raz). We could hardly say that such a State is a neutral State; as in fact Raz admits by completely refuting the idea of State neutrality. Let us recall that Raz not only affirms that the State *should not* be neutral but that the State *cannot* be neutral (Raz, 1986), (Wojciech, 1990: 122-133).

However, what would happen if the State I have been imagining, in spite of its knowledge of which plans of life are good and fair, allowed the existence of other less valuable forms of life, according to the moral standards it has adopted. Now then, in that case, we could qualify that State as a tolerant State (Farrell, 2007: 10), as were in fact the actions undertaken by King Henry IV of France, who in 1598 signed the “Edict of Nantes” allowing Calvinist Protestants freedom of religion, or the Patent of Toleration issued by the Emperor Joseph II in 1781 establishing the civil equality of Catholics and non-Catholics. In fact, this was John Locke’s claim when in his *Letter Concerning Toleration* he asked the English Crown to tolerate the French Huguenots (Locke, 1796). However it must be borne in mind that the reasons held by these models of State to tolerate certain ways of life are of an economic or instrumental nature. It should be recalled for the case in point that Cranston argues that Locke proposes economic reasons in support of tolerating xenophobia (Cranston, 1987: 101-122, specially, p. 102).

Yet, nowadays what a liberal expects from State neutrality is precisely the opposite. What he is advocating is a means of peaceful coexistence governed by universal principles that can easily be afforded by any rational agent despite his beliefs as to what constitutes a good life. What a liberal is expecting from State action is that it be governed by those criteria of Law, because those rules and principles have been elaborated by following certain criteria of impartiality and universality. And it is because of these “bridging” reasons that any person can accept them, no matter what their comprehensive conception of the good might be. That is to say, when a liberal advocates the impartiality and universality of the norms that govern a society (well organized, Rawls would say), what is being

offered are reasons that allow us transit from the fact that “one” or more members of a society consider that these are the fair principles and rules, all the way through to the notion that “all” members can consider it to be so. This is, broadly speaking, what Rawls’ original position deals with, where impartiality is guaranteed by the «veil of ignorance» (Rawls, 1999: 136 and ss.). For the moment, I will leave this point until here. In the last part of this article I will address some other issues related to State neutrality that will complement the argument considered until now.

Why the Liberal State *cannot* be a Tolerant State

The second argument I have in mind is closely related to the previous one, although in this case, we are addressing a conceptual impossibility. For this reason, I will base it on the second circumstance of tolerance, which states that one cannot tolerate that which is beyond his power to change, detain, dissuade or hinder.

To begin with my argumentative line of thought, let us consider the following examples:

On February 20, 2005, Filip Dewinter, leader of the Flemish extreme right-wing political party, “Vlaams Belang”, when passing by a mosque that was being built in downtown Antwerp commented to a Times magazine reporter, raising his arms and displaying gestures of disgust: «It is just a few doors from the church».⁷ The same reporter says that the extreme right-wing politician was well known throughout the city for his anti-immigration politics. When he walks through Antwerp he is greeted with both racists cries from the Africans and Muslim as well as standing ovations from men and women of Belgium origin: “Dewinter, you are doing a magnificent job, keep going!” The politics of the extreme right-wing party, Vlaams Belang, have gained great popularity amongst the Dutch and Belgian population. Their politics are based on the independence of Flanders; it is a politics of «zero tolerance», and a rejection of non-Christians, non-Europeans and multiculturalism.

In September of 2005, the Danish newspaper Jyllands-Posten published a series of caricatures that depicted the Islamic prophet Muhammad. Initially

⁷ Times Europe, February 21, 2005.

the matter did not have mayor consequences, but when some Norwegian newspapers republished them, conflict broke out. The printing of these caricatures unleashed a series of violent protests lead by the Muslim community. The caricatures were accused of being cultural insults, islamophobic and blasphemous and of having the intention of humiliating the Muslim minority that lives in Europe. On the other hand, some sympathizers of the Danish cartoonists argued that they had the right to express themselves freely. [The Guardian, February 12, 2008]. However, the reasons they argued were not convincing enough for the Muslim community. In February of 2008 three men of Muslim origin were arrested in Denmark for conspiring to assassinate the Danish cartoonist. [The Guardian, February 12, 2008].

If the model of the State that the liberals have in mind is a type of State that is committed to constructing a public discourse based on full respect for human rights and democracy, then when we speak of religious convictions in particular and moral convictions in general, the circumstance of tolerance that talks about the “power” or the “competence” that we should have in order to tolerate something takes on greater relevance. Conceptually speaking, tolerance establishes an impassable boundary. This boundary deals with the fact that we cannot tolerate something that is beyond our reach. There are factual limits; as argued before, we certainly do not say that we tolerate an earthquake or a heat wave, simply because we cannot do anything against that state of things. However, the liberal State also has normative limits, such as for example when a conduct, act or belief is explicitly prohibited or permitted by a normative system that is considered superior; this is the case for the system of human rights.

Both examples previously presented are cases where religious convictions are at play. It should be noted that in cases such as this, we are facing convictions considered as *morally relevant*, and that when conflicts between this realm of convictions arise, public opinion often tends to quote the word «tolerance». But, nevertheless, behind the perspective of the liberal State when addressing those types of cases, it will be difficult for someone to try to offer reasons why the State should *tolerate* the adoption of a religious creed that is different from that practiced by the majority of people, fundamentally because of the existence of human rights. How can a liberal

State speak of tolerance towards heretics, atheists, Muslims, Jews or Catholics when it recognizes the –universal– *right* to adopt any and all religious beliefs?

However, these types of conflicts, within the boundaries of a liberal State, do not involve *acts of tolerance*. Rather, it seems to me that these types of conflicts are resolved (and should be perceived) as conflicts of rights and their effective application. This is to say that it is precisely because they recognize these types of rights (human rights) that facts such as the declarations of Dewinter or the publication of religious cartoons can be subject to criticism. (Nino, 2005: 15). It is clear that the argument is based in this case in particular on the universal recognition of the freedom of religious belief founded upon human rights.

This argument is directed at the notion that if we accept that these types of normative boundaries have already been established within the liberal State, then it will be easier to understand why this type of State that respects human rights should not be a tolerant State. In cases such as that of *Filip Dewinter* and the *Vlaams Belang* followers, it would be pertinent to take into consideration the words of Rodolfo Vázquez when he affirms that:

While the primary sphere of religious beliefs is the private one, freedom of religious belief also entails the right to express and attempt to expand ones beliefs in the public sphere: “from the construction of places of worship and religious education, to processions and door to door proselytism”. What is important to understand is that the correct outer limit to the exercise of those rights must strictly be placed within the civil society and it must not be done with the use of the State (Vázquez, 2010: 98-99).

It is true that the types of boundaries I have been discussing are clearer when we speak of tolerance within the “public sphere”, but that their clarity fades or is lost when we place them within the “private sphere”. It is correct to think that one who holds a dogmatic religious belief has the certainty of knowing our divine destiny. And there is no doubt that for this individual, these types of beliefs have an ethical-normative (practical) relevance in his life. Nonetheless,

the State must inform him that he is also subject to these types of boundaries.

Finally, it should be noted that it is more convenient for the liberal State to refrain from speaking to its citizens about tolerance, because when the public discourse revolves around the subject of rights and subjects such as the morality of abortion, euthanasia or gay marriage are addressed, what is asked by those who claim these rights is not that the State tolerate the conduct they are practicing; rather what they want is to be recognized something that they have not yet been recognized, this is their rights.

Is there a way in which the Liberal State can defend the value of tolerance?

According to the above arguments, we can now pose the question: how can the liberal State defend the value of tolerance? In my opinion, according to the formulation I have provided, the liberal State is trapped within its own framework of action. If the liberal State actually claims to be true to the principles that govern it, it will find it conceptually and morally treacherous to speak of tolerance. What I mean with this is that if the liberal State meddles in a public discourse about tolerance, the probable losses will be greater than the possible gains, considered from a conceptual and moral perspective. It could be said in opposition to this argument, as John Rawls has done in his *Political Liberalism*, that one of the tasks of the State or of public institutions that comprise it is to promote, among other civic virtues, the virtue of tolerance.

Rawls, specifically states the following:

Even though political liberalism seeks common ground and is neutral in its aim, it is important to emphasize that it may still affirm the superiority of certain forms of moral character and encourage certain moral virtues. Thus, justice as fairness includes an account of certain political virtues –the virtues of fair social cooperation such as the virtues of civility and tolerance, of reasonableness and the sense of fairness. The crucial point is that admitting these virtues into a political conception does not lead to the perfectionist state of a comprehensive doctrine (Rawls, 1999: 194).

Nonetheless, to affirm that State should promote among its citizens the practice of tolerant attitudes in the face of beliefs that are considered morally disagreeable places the project of the liberal State in a risky position. This specifically happens in two ways. The first is one of the points I have been arguing thus far: the loss or jeopardizing of State neutrality. Certainly, many moral and political philosophers, as well as liberal thinkers or liberal critics, doubt that the State can remain neutral in the face of a plurality of conceptions of the good.⁸ The critiques of State neutrality have ranged from the most radical to some that might seem moderate. Among the most radical we could place the arguments of philosophers like Joseph Raz, who also comes from the liberal trenches. Let us recall that Raz has severely criticized the possibility of State neutrality. Founding his critique upon the principle of personal autonomy, which if we remember, represents a perfectionist principle this allows and even forces the State to eliminate life options that are morally repugnant (Raz, 1988: 155-198). Other critics found outside the trenches of liberalism, such as the communitarian trenches, have criticized State neutrality based upon the notion that when the State remains neutral in the face of a social controversy that entails deep moral disagreements (such as abortion), it is actually favoring one of the perspectives being presented.

This implies that State neutrality is not as neutral as liberal's claim it is when confronted with situations of deep moral disagreements (Sandel, 1989: 521-38, specifically p. 531). To escape these types of critiques, liberal thinkers, such as John Rawls, have established an entire conceptual defense of neutrality. In the specific case of J. Rawls, he distinguishes between two ways of viewing State neutrality: i) a neutrality that he calls «procedural» neutrality and ii) another that he calls neutrality of «aim» (Rawls, 1996: 191-194). The first type of neutrality is understood as the justification of a procedure without appealing to any sort of moral values. This is the case for the authors who justify the decision-making procedures

⁸ What I am thinking of when I say this is argued, for example, by Joseph Raz and Ronald Dworkin for the liberal front, and Michael J. Sandel and Alasdair MacIntyre, for the communitarian front. (Raz, 1986), (Dworkin, 1989: 479-504), (Sandel, 1992), (MacIntyre, 1983).

through neutral values such as impartiality and consistency. The second type can be understood, according to Rawls, in three different ways: 1) the State must guarantee its citizens equal opportunities to promote any conception of the good that has been freely affirmed by them; 2) the State must refrain from any activity that favors or promotes any particular comprehensive doctrine over another; and 3) the State must refrain from any activity that increases the likelihood of individuals accepting one particular doctrine over others (Rawls, 1996: 224-235). Nonetheless, in the case of Rawls' *Justice as Fairness*, the state it is only neutral in the first two senses, according to Rawls himself. The form of the State proposed by his theory of justice cannot be neutral in the third sense. This is because it is inevitable for the basic structure he proposes to have «considerable influential effects on the selection of the lasting comprehensive doctrines that are capable of winning supporters over a period of time» (Rawls, 1996: 235)⁹.

If we accept the Rawlsian terminology, then the argument that has been developed has moved towards procedural neutrality. And it is because of this that the argument proposes that the State cannot be a tolerating subject, and refers to the framework of rights and procedural rules of a neutral character that govern it. However, it seems that the battle is not lost when we seek to affirm that a liberal State is, or can be, a tolerant State because some liberals still endorse the alternative proposed by Rawls: this entails accepting that the basic structure adopted by public institutions may assist in promoting certain values and civic virtues such as tolerance. Nevertheless, the promotion of the value of tolerance (and any other of liberalism's substantive values) on behalf of the State would seriously jeopardize the neutral stance adopted by the first and second senses mentioned above. If we accept that the State must remain at a distance from the substantive decisions made by each of the members of the social community and that the State must guarantee all people the equal opportunity to develop their own comprehensive conceptions of the good, then the promotion of some values would

⁹ See, (Rivera, 2005: 135-65, specifically p. 144, footnote 14).

countermand those other two claims of neutrality. Every citizen's immediate question would be: why does the State promote such values (tolerance) and not other values such as solidarity or communal union or traditional families? The response that a liberal might offer to this question is that the value of tolerance is precisely the one that affords each and every person the opportunity to adopt the life plan that best suits their interests and personal desires. In this way, it is seen as a value that protects and promotes the development of personal autonomy.

However, if this is the answer, then the liberal State is once again in a bind. If the liberal State believes that it must promote tolerance among its citizens, it would then seem that it is willing to promote liberalism's values –although maybe not through the same sanctioning measures as those proposed by Joseph Raz (1988: 415). In that case, liberalism would leave behind its claim to be a non-metaphysical but rather a political doctrine and would start to move into the realm of liberal republicanism. As is known, republicanism sustains that the State has the obligation to promote certain civic virtues such as tolerance and solidarity (but without falling into perfectionist measures), so that it may be possible to construct liberal public institutions, such as democracy and the respect of rights.¹⁰ The displacement that might be suffered if the liberal State chooses to promote the value of tolerance coincides with the criticism brought by Bernard Williams according to which, if tolerance is based upon the value of personal autonomy, then promoting tolerance means likewise, promoting a substantive principle that belongs to a particular conception of the good (Williams, 2005: 128, specially, p. 31). This is to say, the State has ceased to be neutral and has begun to promote a given morality, in this case the liberal morality. If so, then the State could begin to tolerate certain ways of life that do not match the moral ideals of liberalism but which respect the principle of harm. In my opinion this movement makes sense when it amalgamates with the idea that several liberals, as heirs to Rawls,

¹⁰ This is one of the central arguments used by Félix Ovejero in his book *Incluso un pueblo de demonios: democracia, liberalismo, republicanism* (2008), in order to defend the deliberative democracy that republicanism claims.

advocate: the thesis of «reasonable pluralism». Let us recall that the pluralism of “justice as fairness” carries with it the predicate «reasonable» in the sense that it is limited to certain life plans, and therefore not all of them are tolerable.

To sum up, within the realm of a liberal State, tolerance does not seem to be a virtue, but rather a vice. It seems that both elements are incompatible with the framework that regulates the performance of public institutions ☐

References

- Ackerman, Bruce (1980). *Social Justice in the Liberal State*, *Social Justice in the Liberal State*, New Haven and London, Yale University Press.
- Cranston, Maurice (1987). "John Locke and the Case for Toleration", in: Susan Mendus – David Edwards (eds.) *On Toleration*, Oxford University Press.
- Cohen, Andrew Jason (2004). "What Toleration Is?", in: *Ethics*, No. 115, October, University of Chicago.
- Dworkin, Ronald (1989). "Liberal Community", in: *California Law Review*, Vol. 77, No. 3.
- Garzón Valdés, Ernesto (1989a). "Representación y Democracia", in *Doxa. Cuadernos de Filosofía del Derecho* No. 6, Universidad de Alicante.
- Garzón Valdés, Ernesto (1989b). "El paternalismo", in *Doxa. Cuadernos de Filosofía del Derecho* No. 6, Universidad de Alicante.
- Garzón Valdés, Ernesto (1989c). "Deberes positivos generales", in *Doxa. Cuadernos de Filosofía del Derecho* No. 6, Universidad de Alicante.
- Garzón Valdés, Ernesto (2000). "«No pongas tus sucias manos sobre Mozart». Algunas consideraciones sobre el concepto de tolerancia", in: *Instituciones Suicidas. Estudios de ética y política*, México D.F.: Paidós-UNAM/FFL.
- González de la Vega, René (2010). "¿Es posible hablar de tolerancia entre iguales? Algunas consideraciones críticas", in: *Diánoia, Revista de Filosofía*, Instituto de Investigaciones Filosóficas/UNAM-Fondo de Cultura Económica, Vol. LV, No. 64.
- Locke, John (1796). *A Letter Concerning Toleration*, J. Brooke,
- MacIntyre, Alasdair (1983). *After Virtue*, London, Duckworth.
- Martín Diego Farrell (2007). *Utilitarismo, Liberalismo y Democracia*, México D.F.: Fontamara, BEFDP, No. 50.
- Mendus, Susan (1989). *Toleration and the Limits of Liberalism*, London: Macmillan
- Nicholson, Peter (1985). "Toleration as a Moral Ideal", in: John Horton and Susan Mendus (eds.) *Aspects of Toleration. Philosophical Studies*, London: Methuen.
- Nino, Carlos S. (2005). *Ética y Derechos Humanos. Un ensayo de fundamentación*, Buenos Aires: Editorial Astrea.
- Nino, Carlos S. (1996). *La constitución de la democracia deliberativa*, Gedisa: Barcelona.

- Nozick, Robert (1974). *Anarchy, State and Utopia*, Blackwell Publishing, Oxford.
- Rawls, John (1999). *A theory of Justice*, Oxford University Press.
- Rawls, John (1996). "Introduction", in: *Political Liberalism*, Columbia University Press.
- Raz, Joseph (1986). *The Morality of Freedom*, Oxford, Clarendon Press.
- Raz, Joseph (1988). "Autonomy, Toleration, and the Harm Principle", in: Susan Mendus (ed.) *Justifying Toleration. Conceptual and Historical Perspectives*, Cambridge University Press.
- Ovejero, Félix (2008). *Incluso un pueblo de demonios: democracia, liberalismo, republicanismo*, Madrid: Katz.
- Rivera López, Eduardo (1997). *Presupuestos morales del Liberalismo*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales.
- Rivera, Fabiola (2005). "Rawls, Filosofía y Tolerancia", in: Rodolfo Vázquez (comp.) *Tolerancia y Pluralismo*, México D.F.: Ediciones Coyoacán.
- Sadurski, Wojciech (1990). "Joseph Raz on Liberal Neutrality and the Harm Principle", *Oxford Journal of Legal Studies*, Vol. 10, No. 1.
- Sandel, Michael J. (1989). "Moral Argument and Liberal Toleration: Abortion and Homosexuality", in: *California Law Review*, Vol. 77, No. 3.
- Sandel, Michael J. (1992). *Liberalism and the limits of Justice*, Cambridge University Press.
- Schmitt, Annette (1992). "Las circunstancias de la tolerancia", in: *Doxa. Cuadernos de Filosofía del Derecho*, No. 11, Alicante,
- Vázquez, Rodolfo (2010). *Las fronteras morales del derecho*, México D.F.: Fontamara, BEFDP No. 112.
- Villoro, Luis (1982). *Crear, saber, conocer*, México, Siglo Veintiuno.
- Warnock, Mary (1987). "The Limits of Toleration", Susan Mendus and David Edwards (eds.) *On Toleration*, Oxford University Press.
- Williams, Bernard (2005). "Toleration, a Political or Moral Question?", in: Geoffrey Hawthorn (ed.) *In the Beginning was the Deed. Realism and Moralism in Political Argument*, Princeton University Press.



La hermenéutica de la historia y la importancia de explicar la historia mundial desde México*

Recibido: septiembre 16 de 2010 | Aprobado: mayo 20 de 2011

Clara Ramírez**

clarar@unam.mx

Resumen El artículo busca mostrar cómo en Latinoamérica aceptamos y copiamos una visión del mundo construida en Europa, sobre todo durante los siglos XIX y XX, que responde a los intereses de esa pequeña parte del mundo, pero que no permite explicar correctamente el desarrollo de la historia desde nuestras necesidades. Me pregunto cuál es lugar de nuestros países en la historia universal y después de mostrar lo poco explicativas que resultan las construcciones hermenéuticas europeas, propongo la necesidad imperiosa de construir explicación a la historia mundial propuesta desde esta parte de América.

Palabras clave

Historia de América Latina, Eurocentrismo, Hermenéutica histórica.

The historical hermeneutics and the importance of explain the world history from Mexico

Abstract

In this paper I argue that Latin America accepts a worldview developed in Europe. This worldview was conceived during the nineteenth and twentieth centuries, and it serves the interests of one small part of the world. It is not useful to adequately explain our history. In the article, I point out some inconsistencies present in the History we received from Europe. I show the need to deconstruct this vision and I appeal to the need to write a universal history from Latin America, to explain our societies.

Key words

Latin American History, Eurocentrism, Historical Hermeneutics.

* Este trabajo proviene del grupo de investigación: "Historiografía, difusión y enseñanza de la historia" adscrito al proyecto: *Conocimientos de Historia Universal*. Entidades financiadoras: Universidad Nacional Autónoma de México, editorial Siglo XXI y McGraw Hill editores. Número de identificación asociado: PAPIME 401306, desde 2006.

** Doctora en Historia por la Universidad de Salamanca. Actualmente Investigadora y profesora Titular de Tiempo Completo en la Universidad Nacional Autónoma de México.

IFIGENIA
que ha perdido la memoria de su vida anterior:

*Ay de mí, que nazco sin madre
y ando recelosa, de mí,
acechando el ruido de mis plantas
por si adivino a dónde voy.*

*Otros, como senda animada,
caminan de la madre hasta el hijo,
y yo no —suspensa del aire—,
grito que nadie lanzó.*

Alfonso Reyes, Ifigenia Cruel

Introducción

No es fácil entender la importancia que ha tenido la hermenéutica histórica en la conformación de nuestra visión actual de la sociedad en la que vivimos ni de los procesos que en ella se desarrollan. La formación media superior en México busca dotar a la ciudadanía de un relato histórico, importante como cultura general, pero fijo y poco modificable; no suele inculcarse la conciencia de la historia como reconstrucción, ni como interpretación del pasado. Esta realidad es especialmente válida para la enseñanza de la historia mundial o universal.

En el mejor de los casos, el ciudadano o la ciudadana de nivel medio suele tener una idea más o menos precisa de lo que los pedagogos han llamado la línea del tiempo, una línea recta sobre la que se marcan los períodos históricos: la Prehistoria, la Antigüedad Clásica, que incluye a Babilonia, Egipto, Grecia y Roma; la Edad Media, la Edad Moderna y la Edad Contemporánea. Si buscamos en internet “línea de tiempo” nos aparecen ordenaciones cronológicas, con fechas precisas que marcan los cambios históricos; no hay ninguna huella de quiénes, ni bajo qué premisas, han definido esos periodos históricos y esas rupturas.

Las cosas no mejoran sustancialmente a nivel licenciatura. Quien ha profundizado en el conocimiento histórico y ha leído a los historiadores, puede conocer las arduas polémicas intelectuales sobre cuándo empezó o cuándo terminó cada una de estas etapas. Sabe, por ejemplo, que durante la década de los 70 del siglo XX, los historiadores, sobre todo los anglosajones, debatieron en torno a “la transición del feudalismo al capitalismo” y podrá tener una idea general de los problemas que se discutieron durante esa polémica. Si es sensible y reflexiona, este o esta estudiante se deprimirá un poco cuando piense en el papel de México en esa historia: gran proveedor de plata, que posibilitó el desarrollo del capitalismo, pero que nunca se benefició de sus ventajas.

Es difícil que durante la educación secundaria o preparatoria el alumno mexicano conozca las polémicas sobre la otra transición que aparece en las líneas de tiempo, la que se dio entre la Edad Antigua y la Edad Media. Y es que, en general, se piensa que esos temas no son relevantes para nosotros, porque México poco tiene que ver con el Mediterráneo, con los árabes o con los bizantinos.¹

Las mismas ideas podrían escalarse a un espacio geográfico más allá del territorio mexicano, pero allí comienzan los problemas. México está en el continente americano, pero América no se percibe como un espacio común. Canadá y Estados Unidos parecen responder a otra historia, mientras que para el resto, al que se le reconoce una cierta tradición común, no existe un nombre claro e indistinto. Hispanoamérica hace referencia sólo a los países de habla hispana, mientras se usa Iberoamérica para incluir a Brasil. El término América Latina fue acuñado por Napoleón III para defender los intereses franceses en la región. Los críticos de estos tres términos buscan desecharlos por considerar que están definidos desde los territorios conquistadores: España, la Península Ibérica y Francia.² Otras denominaciones usuales han sido Norte América, Centro América y Sur

¹ Incluimos estos temas en el libro de conocimientos fundamentales de historia para el bachillerato que promovió la UNAM. (Ramírez, 2008).

² (Dussel, 2006), (Mignolo, 2007). Recientemente se ha retomado el término de José Martí, “Nuestra América”, para referirse a la región: <http://filosofianuestroamericana.blogspot.com>. Las reflexiones históricas que presento en este trabajo se acercan a algunos de los planteamientos hechos por estos filósofos, pero tienen diferencias importantes. Por un lado, están pensadas desde la historiografía y, por otro, buscan, no sólo repensar América, propósito de los filósofos citados, sino, sobre todo, repensar Europa.

América, pero resultan problemáticas especialmente para el caso de México, pues geográficamente hablando está en América del Norte, aunque muchas veces se lo incluye en Centro América.

El término más aceptado hasta ahora es América Latina, aunque también resulta polémico. Si nos atenemos a una definición lingüística, se impone un carácter latino a los pueblos indios que hablan idiomas no romances; además, el término deja fuera regiones anglófonas del Caribe que comparten características con América Latina e incluye otras, como Québec, que pueden resultar más ajenas. Si el término América Latina se define socioculturalmente, requiere una amplia justificación que no ha sido aún elaborada.

El hecho de que no exista un término para la otra América, con exclusión de Estados Unidos y Canadá, quiere decir que hasta ahora no hay una construcción identitaria común. Sin duda, una visión de la historia universal elaborada desde esta otra América, tema de este artículo, ayudaría a definir esa identidad. Por ahora, debo aclarar que en este artículo escribo fundamentalmente desde México, aunque estas ideas han sido discutidas también en Colombia,³ sociedad que constituye otro punto de referencia para mí.

En estas páginas me gustaría mostrar cómo estamos aceptando una visión del mundo construida en Europa, sobre todo durante los siglos XIX y XX, que responde a los intereses de esa pequeña parte del mundo, pero que no permite explicar correctamente el desarrollo de México, ni el de la América hispana o latina. Para ello, desarrollaré un poco más las dos polémicas sobre las transiciones y nuestro lugar en ellas, con la finalidad de mostrar la importancia que tiene construir una historia mundial desde México, o desde esta parte de América.

La transición de la Edad Media a la Edad Moderna

La polémica sobre el corte que separa a la Edad Media de la Edad Moderna fue especialmente álgida, como dije antes, durante la década

³ Estas ideas se discutieron en el seminario del “Grupo de Estudios Culturales” de la Universidad EAFIT, en Medellín, Colombia, en mayo de 2009.

da de los setenta y ochenta del siglo XX, cuando, bajo la perspectiva marxista, se discutió sobre lo que se llamó el proceso de transición del feudalismo al capitalismo. Autores como Maurice Dobb, Paul Sweezy, Hohachiro Takahashi, Eric Hobsbawm y John Merrington, entre otros, polemizaron sobre esta transición y centraron su atención en las crisis que trajo consigo el acceso a la modernidad. Atendieron a factores económicos y demográficos europeos y definieron dos periodos de crisis que dieron paso a un nuevo orden económico, el capitalismo. Encontraron que la primera crisis del feudalismo medieval se dio durante el siglo XIV, y la segunda, durante el siglo XVII.⁴ Dado que hacia el siglo XIII existían elementos de modernización, como la liberación de la mano de obra, la monetarización de la economía y la integración de mercados, entre otros, se dijo que la crisis del siglo XIV demostraba que los procesos modernizadores tuvieron avances y retrocesos y no fueron ininterrumpidos.

Por otra parte, los estudiosos demostraron una crisis europea durante el siglo XVII, poco después de la gran expansión del siglo XVI. La crisis del XVII demostraba los diversos ritmos de la modernidad y permitía estudiar sus variantes en los territorios europeos. En mis años de estudiante en la carrera de historia de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, leímos bastante sobre esa polémica. En aquel entonces, me resultó interesante la figura del japonés Hohachiro Takahashi, quien demostraba que para Japón no se aplican los vaivenes de la modernidad europea.

Unos cuantos autores del mundo hispano participaron en la polémica, la mayoría españoles, quienes buscaron demostrar cómo la modernidad había fracasado muy pronto en España.⁵

Otros historiadores que trabajaron sobre la transición del feudalismo al capitalismo, muchos no europeos, se preocuparon por conocer los efectos de las fluctuaciones de la modernidad en otras regiones del Planeta. Para el caso de la Nueva España, Wodrow Borah fue el primero en plantear el problema de la crisis del siglo XVII (Borah, 1975). Tiempo después Johnathan Israel cuestionó los alcances de

⁴ Una recopilación de los artículos con sus respuestas se hizo en (Hilton, 1977).

⁵ Por ejemplo, (Nadal, 1975).

la crisis del siglo XVII en México y, aunque la aceptó, propuso una cronología diferente a la que se había manejado para Europa (Israel, 1980). La polémica sobre el efecto de las crisis europeas en México ha sido fundamental en la historiografía y solo recientemente se empiezan a ofrecer otras explicaciones sobre el modelo económico de México durante esos primeros siglos del capitalismo.

En un trabajo reciente, Ruggiero Romano, quien sintetizó y reformuló la polémica de la transición, (Romano, 1993) explica que el atraso de América Latina, y el mexicano en particular, se debió, en buena medida, a la falta de moneda circulante en sus mercados. El autor plantea la paradoja de cómo esta región, que proporcionó la plata para la monetarización de Europa, no contó con el metal necesario para el dinamismo de sus mercados. Romano advierte que esta deficiencia se debió a decisiones políticas, aunque no desarrolla este factor. (Romano, 2004).

Ruggiero Romano parece consciente de que sus conclusiones dejan a México y a la América hispánica en el mismo lugar de atraso y subdesarrollo de siempre, por eso, circunscribe sus apreciaciones a la historia económica y política, dejando un margen para la historia cultural:

En todo lo dicho en este libro y en particular en las últimas páginas puede quizá reflejarse una visión demasiado pesimista y reducida de un mundo que, por otro lado, impulsó altísimas creaciones artísticas y culturales... La verdad es, no obstante, que la coexistencia de una economía natural con la economía monetaria no excluye evoluciones culturales de alto vuelo (Romano, 2004: 424).

Pero en su libro Romano no trabaja las producciones culturales de la América hispana, sino su modelo económico. En ese sentido, y aunque estoy de acuerdo con sus conclusiones, me parece que es un texto hecho desde Europa, para explicar el atraso o la disfuncionalidad de un modelo moderno impuesto por Europa, y no sólo por España. Y aunque me parece muy distante de los prejuicios de las generaciones de filósofos e historiadores anteriores, no ofrece una explicación global de la historia de México.

Me parece que de toda la polémica de la transición queda, para México (o América hispana o latina), la idea de un acceso tardío

y errado a la modernidad, fracaso que se explica por la paradoja de que llegamos tarde a la crisis del siglo XVII o porque no había plata en estos mercados, pese a que se era de los primeros productores mundiales del metal.

Y es que cuando desde Europa se piensa en México, se piensa en la desigualdad económica. Recuerdo una anécdota que me desconcertó mucho. En España asistí a una cena donde estaban sobre todo personas de Bélgica. Me preguntaron cómo era vivir en un país tan desigual como México y, en un esfuerzo explicativo, les contesté que era como si Bélgica y el Congo Belga estuvieran juntos. La analogía insultó a la concurrencia sin que yo entendiera bien por qué; la anfitriona me explicó que no era de buen gusto recordarles a los belgas su pasado colonial. Su éxito dependía de sí mismos y el fracaso de ciertos territorios africanos dependía de sus habitantes. Entendí entonces que una de las claves de la explicación de la modernidad europea era excluir a las colonias, las que sin embargo son la otra cara de esa misma modernidad. Para los europeos en general ese modelo explicativo funcionaba bien, pero no funcionaba para mí. Cómo encajaba yo ese silencio en mi explicación del mundo, si venía de esa parte inenarrable. Resultaba una esquizofrenia parecida a la que vivía como mujer leyendo textos escritos por y para hombres (Schweickart, 1999). En este caso, además, leía textos escritos por y para europeos.

Con todo, los historiadores de la transición del feudalismo al capitalismo habían prestado gran atención al caso americano, en comparación con sus antecesores europeos. En mi trabajo como profesora de historiografía general en la carrera de historia leí a muchos de los más reconocidos historiadores o filósofos de la historia europeos y siempre pensaba cuál era el lugar que le daban a México y a la otra América en sus textos. La explicación era reiterada: México y la América hispana en general habían fracasado ante la modernidad. Los argumentos para explicar el fracaso se centraban en dos razones fundamentales: el carácter hispano o ibérico de la colonización y el propio carácter americano de la región.

La historiografía anglosajona había marcado la desventaja que significa para Hispanoamérica el hecho de haber sido descubierta por una monarquía decadente, fanática, violenta y excluida de la

modernidad europea, como era España (Robertson, 1790). Otros enfoques historiográficos posteriores, como la sociología histórica o la historia de la cultura, reforzaron esta misma interpretación.⁶ La reacción española ante la reforma religiosa, a la que han llamado contrarreforma, dejó a España y a sus colonias fuera de la cultura científica moderna y del desarrollo que propició la modernidad después de la ruptura religiosa del siglo XVI. La Inquisición, el fanatismo y la fe se cernieron sobre el mundo hispánico, en una prolongada Edad Media que congeló la modernidad. Debido a esta visión de la historia universal se explica que la Época Colonial mexicana se suele asociar con la Edad Media europea y no con la Edad Moderna, de la que cronológicamente forma parte. En las universidades europeas, la historia de América suele tener departamentos propios en las facultades, ajenos a los de historia Moderna.

Tales modelos explicativos eran válidos para la historia económica, política o para la historia de la ciencia. Otra cosa, que no tenía nada que ver, era el desarrollo literario y artístico de la España del Siglo de Oro, que resultaba aislado e inexplicable.⁷

Los procesos históricos del mundo hispánico tampoco parecen tener un lugar dentro del modelo de desarrollo histórico planteado por los franceses, donde todas las naciones deben pasar por el absolutismo monárquico para acceder después a la revolución burguesa. Según la historiografía filo-francesa, la corona española había fracasado antes de lograr el absolutismo, por lo que, bajo este modelo, el mundo hispano se quedó a las puertas de la modernidad. Para estos escritores, en todo caso, el arribo hispánico a la modernidad fue muy posterior al francés y se dio por imitación de las transformaciones galas. En este esquema, la modernidad de la América hispánica tendría lugar durante el siglo XVIII, cuando los criollos americanos, influidos por la Revolución Francesa, decidieron romper con España y modernizar sus países. Sin embargo, estas explicaciones no pueden dar cuenta de por qué, si el desarrollo de las colonias depende del de sus metrópolis, las colonias francesas, como Haití, no se modernizaron desde el XVII al mismo tiempo que Francia⁸.

⁶ Falta una revisión detallada de este asunto. Véase (Ramírez, 2007: 267- 280).

⁷ En otra ocasión hemos tratado de explicar la relación entre el desarrollo económico y político de España y su desarrollo cultural. (Ramírez, 2008b: 427-447), (Pavón – Hidalgo – Ramírez, 2007).

⁸ Jaime Rodríguez ha escrito contra el excesivo peso que se ha dado a la influencia francesa en los procesos de independencia americana: (Rodríguez, 2000).

Así pues, en general, en las líneas de tiempo de la historia universal el descubrimiento de América suele marcar el inicio de la Edad Moderna, pero ello no implica que, a partir de entonces, la América hispana o latina comience a participar en la historia universal. No, el centro del desarrollo, según los europeos, sigue estando en Europa. Y allí está el segundo criterio de exclusión: el ser americanos.

El espíritu hegeliano que recorre los pueblos perfeccionándose a sí mismo, no había pasado por América. Para Hegel, quien escribió en el siglo XIX, si Estados Unidos parecía despuntar, su participación en la historia sería cosa del futuro e iba en contra de su naturaleza americana, pues, para él, América era física e intelectualmente inferior:

... en la época moderna, las tierras del Atlántico, que tenían una cultura cuando fueron descubiertas por los europeos, la perdieron al entrar en contacto con estos... se trataba de una cultura natural, que había de perecer tan pronto como el espíritu se acercara a ella. América se ha revelado siempre y sigue revelándose impotente tanto en lo físico como en lo espiritual... En los animales mismos se advierte igual inferioridad que en los hombres. La fauna tiene leones, tigres, cocodrilos, etc.; pero estas fieras, aunque poseen parecido notable con las formas del viejo mundo, son, sin embargo, en todos los sentidos más pequeñas, más débiles, más impotentes (Hegel, 1989: 170-171).

Es difícil comprender cómo estas líneas están respaldadas por el rigor racionalista y científico alemán del siglo XIX. ¿El tamaño de los cocodrilos mide la fortaleza de un pueblo? Hoy sabemos que los más grandes están en los océanos Índico y Pacífico... ¿qué significaría eso bajo estas premisas? No me detendré en argumentos pseudonaturalistas que tanto han aguijoneado a los americanos de todos los tiempos.

Aceptamos, con la versión europea de la historia, muchas falacias, construidas por los prejuicios de épocas anteriores y por altas autoestimas culturales. Cuando conviene Egipto, y los cocodrilos del Nilo son europeos, como lo es también Turquía, y cuando no, no forman parte de Europa. Me refiero, por ejemplo, a una afirmación muy frecuente entre los historiadores europeos: la historia nació en

Grecia, a la que se asimila con Europa; sin embargo, el primer historiador, Heródoto, conocido como el padre de la historia, nació en Halicarnaso, hoy Bodrum, en Turquía (Cantarella, 1996: 18). Hoy Heródoto no sería europeo, ni tendría pasaporte comunitario. ¿Por qué la historia sí?

Aceptamos, también, que sólo hay una modernidad cuyo modelo es bipartita: inglés o francés. Todos los demás países llegarán a esa la modernidad tarde o temprano, en condiciones desiguales y siguiendo esos ejemplos. ¿No será esta idea otro cocodrilo europeo, especie que, según noticias recientes, se extinguió hace 5 millones de años?

La transición de la Edad Antigua a la Edad Media

Las polémicas que han mantenido los historiadores europeos sobre el otro cambio histórico acaecido en las llamadas líneas del tiempo es el tránsito de la Edad Antigua a la Edad Media. Desde México (o la América hispana o latina) pensamos que esa época histórica nos es ajena y no solemos prestar atención a esos acontecimientos. Sin embargo, considero que esa polémica es fundamental para los americanos, porque nos permite entender los límites de la hermenéutica bajo la que Europa ha tratado de explicar la historia y nos incita a crear una interpretación más amplia, donde podamos comprender la multiculturalidad y la riqueza de nuestra historia.

Los esfuerzos explicativos de la caída del Imperio romano se remontan a los momentos más álgidos de crisis imperial. Durante las invasiones germánicas, Agustín de Hipona trató de explicar el saqueo de la ciudad de Roma por los bárbaros, en el año 410. Rompió el mito de Roma como ciudad elegida por el dios cristiano y explicó su saqueo por causas terrenas, similares a las que habían destruido muchas otras ciudades a lo largo de la historia. En cambio, reservó la felicidad prometida a los cristianos para otra vida, después de la muerte. Su planteamiento teológico ha tenido mucho éxito y ha sido fundamental para el desarrollo posterior del cristianismo (Hipona, 1981).

Agustín había nacido en Tagaste, hoy Argelia, y pasó en esta región la mayor parte de su vida, excepto los cinco años vividos

en Italia. Fue obispo de Hipona, también en Argelia, y murió allí, mientras la ciudad estaba sitiada por los germanos. Si hubiera nacido hoy, a nadie se le ocurriría decir que era europeo; sin embargo, la tradición historiográfica lo considera como tal, porque asocia Imperio romano occidental con Europa, anulando el norte de África (Burns, 1988: 90). En cambio, podríamos decir que fue un argelino quien trató de explicar por primera vez la derrota del Imperio romano.

¿Por qué un africano se preocupó por explicar la toma y saqueo de la ciudad de Roma? Para comprender este hecho tendríamos que ser muy conscientes, lo que no suele suceder, de que el Imperio romano fue un imperio mediterráneo. Hacia principios del siglo V, cuando el Imperio romano era amenazado por los pueblos germanos, su dominio se extendía sobre todo el mediterráneo, incluido el norte de África y el Asia Occidental. De hecho su capital principal estaba, desde hacía casi un siglo, en Constantinopla, hoy Estambul, en Turquía. Hacia el siglo V de nuestra era, el vínculo del Imperio romano con la ciudad de Roma era débil, pese a que en la antigua capital aún sobrevivía el senado. Sólo pervivía el nombre. En la práctica, ese Imperio era, sobre todo, mediterráneo y medio oriental. Sus centros neurálgicos, económica y culturalmente, estaban en Siria y en Egipto.⁹ Las ciudades más importantes del Imperio romano cristiano eran, además de Constantinopla, Antioquía, hoy Antakya, también en Turquía, y Alejandría, en el actual Egipto. Las ciudades Italianas miraban hacia oriente, donde estaban los centros de desarrollo, y no hacia Europa. Pero esa es una historia que nos han hecho olvidar.

Las invasiones germánicas son presentadas por la historiografía como un problema exclusivamente europeo; con ellas nace Europa y la Edad Media. Sin embargo, si se presta un poco de atención a los propios historiadores europeos,¹⁰ se entenderá que las invasiones fueron un fenómeno que afectó a todos los pueblos mediterráneos. Los germanos presionaron fuertemente a lo que hoy es Turquía,¹¹

⁹ Estos datos están en cualquier historia del periodo. Puede verse (Maier, 1989: Introducción).

¹⁰ Véase, por ejemplo, el libro, por lo demás excelente, de Musset (1967).

¹¹ De hecho, la batalla que marcó el inicio de las invasiones, en 378, se libró en Adrianópolis, hoy Edirne, En Turquía. Musset deja ver cómo la parte oriental del Imperio romano pudo negociar mejor con los pueblos germanos y, para evitar ser invadida, los desvió hacia la parte occidental. (Musset, 1967).

donde en ese entonces estaba la capital de Imperio romano, y al norte de África, donde los Vándalos establecieron el reino más independiente y agresivo de todos los germánicos. Con esta visión más amplia de las invasiones germánicas, resulta comprensible que la primera respuesta cristiana a la toma de la ciudad de Roma, a principios del siglo V, se haya dado en lo que hoy es Argelia.

Cabría preguntarnos, ¿cuándo empieza esta apropiación de la historia del Imperio romano occidental por parte de Europa? Me parece que el planteamiento se remonta a los nuevos intentos de explicar la caída del Imperio romano, por parte de los ilustrados europeos, durante el siglo XVIII.

En 1734 Montesquieu publicó en Francia sus *Consideraciones sobre las causas de la grandeza y decadencia de los romanos* (Montesquieu, 1942) allí, argumentaba que el cambio de régimen político de la república a la monarquía era la causa fundamental de la crisis romana. Por eso, para Montesquieu, la decadencia del Imperio romano comenzaba muy pronto, con el Imperio mismo; es decir, en el siglo I antes de nuestra era. Por su parte, el historiador inglés Edward Gibbon asoció la caída del Imperio romano con el fortalecimiento del cristianismo, hecho que, según él, generó nuevas fidelidades en los ciudadanos romanos, propiciando una decadencia prolongada y continua (Gibbon, *s/f.*). Su obra, en varios volúmenes, abarca desde siglo II hasta 1453.

Me parece que para estos dos historiadores, el mejor momento de Roma no fue su época imperial, sino la republicana,¹² época que, además, podían fácilmente calificar como la más europea de la historia romana. Tal vez las obras de Montesquieu y Gibbon no fueron los primeros intentos de borrar el carácter mediterráneo del Imperio romano para hacerlo más cercano a Europa, pues ya los renacentistas argumentaban que el mejor latín era el de Cicerón, corrompido posteriormente por el latín eclesiástico de los padres de la iglesia mediterráneos.

Para muchos historiadores europeos actuales, el Imperio romano sigue siendo, sobre todo, la experiencia republicana inicial.¹³ Sin

¹² En ello estaban siguiendo a los historiadores romanos clásicos, como Tito Livio o Tácito.

¹³ Véase, por ejemplo, (Cantarella, 1996).

embargo, cuando los europeos limitan la definición de cultura romana al periodo anterior al siglo I o II de nuestra era, se enfrentan a problemas que todavía no logran resolver. En estricta lógica, si la cultura romana termina, a más tardar, en el siglo III, no pueden retomarse como romanos algunos elementos constitutivos de Europa, como el derecho romano y el cristianismo, por ejemplo.

¿Cómo explicar que la recopilación más importante de derecho romano se haya hecho en el siglo V, en Constantinopla, hoy Turquía, bajo Justiniano, un emperador nacido en la actual república de Macedonia, pero que hablaba latín? En esa época, Macedonia formaba parte del Imperio romano de oriente y la lengua más común en esa zona era el griego. Sin embargo, la mayor parte de la recopilación justiniana está en latín, lengua del imperio, aunque las partes más modernas, las *Novellae*, están en griego (Ostrogorsky, 1983: 89). Tenía dos lenguas oficiales. La página electrónica oficial del Ministerio de Cultura Español, además de que confunde las partes que estaban en latín con las que estaban en griego, se extraña de la presencia del griego en una recopilación de derecho romano: “Curiosamente, aunque se trataba de recopilar la jurisprudencia y la legislación romanas, las Instituciones, el Digesto y el Código están redactados en griego, y solo las Novelas lo están en latín [sic]”.¹⁴ Lo que no parecen advertir quienes esto escribieron es que el griego fue la lengua más usual en Imperio romano de oriente desde el siglo VI hasta el siglo XV, casi diez siglos. Tal vez tendríamos que reconocer que el griego fue más hablado en el Imperio romano, que el latín, que sólo se usó como lengua oficial durante cuatro o cinco siglos de la historia imperial romana.

El problema es que la historiografía europea ha negado la sobrevivencia del Imperio romano en su parte oriental hasta el siglo XV. En cambio, a aquella parte del Imperio romano que sobrevivió a la expansión árabe del siglo VII y que se siguió llamando a sí misma Imperio romano, los europeos le llamaron Imperio bizantino o Bizancio.

¹⁴ <http://recursos.cnice.mec.es/latingriego/Palladium/latin>. Consultada el 22 de junio de 2009.

En general, el Imperio romano posterior al siglo VII o Imperio bizantino ha sido uno de los grandes imperios ignorados por la historiografía europea. A manos de los estudiosos europeos, perdió el nombre con el que se definía a sí mismo, Imperio romano, para ser llamado Imperio bizantino.¹⁵ Le fue suprimido su nombre original para marcar la diferencia que había entre el Imperio romano clásico y éste, que bien podría haberse llamado Imperio romano cristiano, como lo sugiere Franz Maier (1989: 15). Bizancio era, en realidad, el nombre de la población sobre la que se edificó Constantinopla, a partir del año 324. El nombre de Bizancio correspondía a una pequeña polis, por lo que resulta pobre para designar a uno de los dos imperios más importantes del mediterráneo medieval. En todo caso debió nombrarse Imperio Constantinopolitano, pues Constantinopla, su capital, parece haber sido la ciudad más poblada del mediterráneo hasta el siglo XV. No está de más insistir en que los bizantinos se llamaban a sí mismos romanos, por lo que, durante la Edad Media, el gentilicio “romano” era válido tanto para los habitantes de la ciudad de Roma, como para los habitantes del Imperio romano cristiano.¹⁶

Al llamársele Imperio bizantino, se le arrebató al Imperio romano cristiano su caracterización como “romano”, misma que permaneció como una primacía de la Roma republicana y, en todo caso, del primer imperio. Roma retomaba su significado como una geografía más cercana a la Europa del siglo XVIII, abandonando su referente al Imperio romano cristiano, con capital en Constantinopla. Esta diferenciación encajaba muy bien en la visión de la historia que tenían los ilustrados europeos, para quienes Roma encarnaba lo excelso del Imperio, y Bizancio la barbarie fanática posterior.

Pero esta reducción de significantes del gentilicio “romano” no es válida para el mundo medieval. Durante toda la Edad Media, los

¹⁵ Hieronymus Wolf fue el primero en ocuparse de los textos medievales griegos y fue también el primero en emplear el término bizantino en su obra: *Corpus byzantinae historiae*, durante el siglo XVI. Le siguieron algunos más, hasta que, a mediados del siglo XVII, la corte francesa propició la bizantinística, como se le llama a los estudios bizantinos, y bajo el auspicio de Luis XIV publicó un *Corpus Historiae Byzantinae*, compuesto por 34 volúmenes. Con esta obra se afianzó definitivamente el término de Imperio bizantino para designar al Imperio romano cristiano. (Ostrogorsky, 1983: 17-20).

¹⁶ La princesa e historiadora Ana Comneno, quien nació y vivió en Constantinopla a finales del siglo XI y principios del XII, escribió la *Alexiada*, obra donde cuenta historia de su padre, el emperador Alejo Comneno; en todo momento se refiere a él como emperador de los romanos. A su ciudad la llama Constantinopla, aunque en algunas ocasiones se refiere a ella como Bizancio. (Comneno, 1986).

reinos y los imperios medievales de lo que hoy es Europa reconocían al Imperio romano cristiano como la fuente última de legitimidad y el paradigma imperial.

Cuando en el año 800, Carlomagno, rey de los francos, fue coronado emperador por el papa León III, creyó recibir la corona del único Imperio romano, el que tenía su capital en Constantinopla. Junto con el papado, alegaba que el trono estaba vacante porque en ese momento Irene, una mujer, fungía como emperador,¹⁷ lo que a esos políticos europeos les parecía ilegítimo. Sin embargo, Carlomagno dudaba de su legitimidad, por lo que le ofreció matrimonio a Irene, quien, antes de responder, fue depuesta por el ejército romano bizantino (Treadgold, 2001: 156). Después de la muerte de Carlomagno, en el año 814, el imperio carolingio cayó en el olvido y cada vez que se intentó revivirlo en lo que hoy es Europa occidental, se buscaba obtener la legitimidad del emperador romano que estaba en Constantinopla. A finales del siglo X, Otón I, deseoso de la restauración imperial en occidente, casó a su hijo, el futuro Otón II, con una princesa romana bizantina, Teófano, quien gobernó el imperio germánico después de la muerte de su esposo, en 983, como regente de su hijo de tres años, Otón III. Teófano educó a su hijo en la tradición bizantina y su regencia fue fundamental para el éxito imperial de los Otonidas, cosa que pocas veces se le reconoce (Le Goff, 1969: 89-90).

La separación entre Bizancio y Roma permitió a los ilustrados anticlericales achacar al Imperio bizantino todo el clericalismo, sacando al cristianismo de la historia antigua de Europa, que terminaba con la Roma pagana. La Edad Media y Bizancio eran periodos perdidos para los procesos civilizatorios. Para Gibbon, la historia posterior al siglo III era “el triunfo de la barbarie y de la religión”. Para Voltaire, Bizancio era “una indigna sucesión... de declamaciones y milagrerías” y para Montesquieu “un enjambre de revueltas, sediciones y de perfidias” (Ostrogorsky, 1983: 20). Así, el anticlericalismo ilustrado del siglo XVIII no tuvo inconveniente en descartar

¹⁷ Irene firmaba como *basileus*, emperador, y no como emperatriz o *basilisa*. (Ostrogorsky, 1983: 189).

el cristianismo de la tradición romana y no reconoció nada bueno en lo que sobrevivió del Imperio romano, ni siquiera el derecho.

Pero, al sacar a Bizancio de su horizonte explicativo, los europeos no pudieron entender su propia historia. Los historiadores del siglo XIX, obsesionados con la formación de los estados nacionales, no podían entender la miseria que se había cernido sobre Europa entre el siglo IV y el siglo X. Vieron en el despertar de Europa, a partir del siglo XI, un renacimiento que parecía reinventarlo todo después de una gran nada. Aun no hay una respuesta clara para su mal planteada pregunta de cómo se pasó del esplendor del primer imperio, durante el siglo II, a la ruina del siglo V.

Sin atender a que el centro de desarrollo histórico se había trasladado a oriente, los historiadores decimonónicos se esforzaron por fijar fechas precisas para el cambio de la Edad Antigua a la Edad Media.¹⁸ Con el nacionalismo como horizonte común, intentaron explicar el surgimiento de cada uno de los estados nacionales europeos, por lo que fijaron su atención en la caída del Imperio romano de occidente. Las primeras fechas propuestas fueron el año 312, en el que Constantino asoció el cristianismo a la suerte del imperio, y el 330, fecha de la inauguración de Constantinopla, la nueva capital en oriente. Otros alegaron que el imperio terminó en 395 con la división definitiva del imperio entre oriente y occidente. Otros más fijaron el fin del Imperio romano en 476, año en que murió el último emperador de occidente; ésta sigue siendo una fecha ampliamente aceptada.

La mayoría de los modelos explicativos coincide en que entre el siglo IV y la coronación de Carlomagno, en el año 800, se alzaban los años más oscuros de la historia. Estos historiadores no pudieron ver que el Imperio romano de oriente, Bizancio, continuó la tradición cultural de la antigüedad clásica.

Durante el siglo XX la historiografía habló de grandes períodos de transición. Se dijo que la transición entre la Edad Antigua y la Edad Media había comenzado en el siglo III y había durado hasta el siglo IX, por lo que habría durado siete largos siglos; por su parte, la transición de la Edad Media a la Edad Moderna habría comenzado en el siglo XIII y terminaría en el siglo XVI, con una duración de

¹⁸ Sobre estas polémicas puede verse (Maier, 1989: Introducción).

cuatro siglos. En cambio, dentro de estos esquemas explicativos, la Edad Media propiamente dicha, sólo habría durado tres siglos, del X, al XII (Maier, 1989: Introducción).

Por otra parte, dentro de una perspectiva marxista, Perry Anderson analizó las transiciones entre la antigüedad y la Edad Media en un libro clásico (Anderson, 1979) que fue el complemento de su obra sobre la transición del feudalismo al capitalismo. Su preocupación fundamental era explicar el paso del esclavismo al feudalismo, y, aunque tiene una visión amplia de Europa, sigue la traza que va de Grecia y Roma a la Europa occidental.

Los demás textos que estudiaron la transición entre la Antigüedad y la Edad Moderna llegaban a la conclusión de que el periodo comprendido entre los siglos III y VIII era una edad oscura, de transición, donde la civilización había desaparecido, dando paso a un silencio difícil de interpretar. Para muchos, como Ferdinand Lot (1956) quien publicó su obra en 1927, ese periodo no formaba parte de la Antigüedad, mientras que para otros, como Henri Pirenne (1981) cuya obra apareció póstumamente, en 1936, la Antigüedad se prolongaba hasta el siglo VIII. Las diferencias se explican, a mi modo de ver, por los diversos intereses de cada autor. Lot quería explicar el nacimiento de Europa, por lo que estudia la antigüedad comparándola con los siglos IV o V de nuestra era. Desde su posición, la ruptura entre el Imperio romano clásico y los reinos germánicos europeos resulta evidente. Si se compara el reino visigodo con la Roma de Augusto, la decadencia y la ruina resultan obvias.

Pirenne, por su parte, vislumbró, al final de su vida, que el tránsito entre la Antigüedad y la Edad Media debía plantearse en términos mediterráneos, pues Roma era un imperio mediterráneo, que no había desaparecido con la caída de occidente. Por ello, consideró que el verdadero fin de la Antigüedad había ocurrido con la ruptura de la cultura mediterránea, ocasionada por el avance del Islam, durante los siglos VII y VIII.

Henri Pirenne planteó un espacio explicativo para Europa, el mediterráneo, que permitía comprender mejor su historia medieval. En ese nuevo espacio, la historia europea no podía entenderse de manera aislada, sino que debía entrar en relación con las otras sociedades mediterráneas, formadas a partir del Imperio romano: el mundo árabe-islámico y Bizancio.

Años después, en 1949, Fernand Braudel retomó el mismo espacio explicativo para construir su obra sobre el mediterráneo en tiempos de Felipe II.¹⁹ Me parece que este había sido un logro de la historiografía europea, un acto de humildad que relativizaba su propia historia y daba lugar a explicaciones más amplias y convincentes. Sin embargo, las conclusiones de estos dos grandes historiadores no han sido aceptadas por todos. Las reacciones contra Pirenne fueron violentas y sus tesis no son aceptadas en la actualidad (Maier, 1989: 377-378). Las ideas de Braudel no siempre fueron seguidas por sus alumnos de la llamada tercera generación de *Annales*.

La ruptura con la visión mediterránea de la historia dentro de la historiografía francesa resulta evidente en un pequeño libro de Jacques Le Goff, *La vieja Europa y el mundo moderno* (Le Goff, 1995). El texto resulta muy sintomático de la nueva realidad europea de los años noventa. Fue publicado en Alemania, en 1994, un año después de que la Comunidad Económica Europea se transformó en Unión Europea, para propiciar una integración política y cultural entre los países miembros, y seis años antes de la entrada en vigor del euro como moneda única en Europa. Con este texto, escrito en francés y publicado en Alemania, Le Goff se suma a los esfuerzos de los unionistas, dando argumentos históricos, que tratan de refutar a los opositores. Le Goff escribió una apología de la unidad europea, muy acorde con las necesidades de los gobiernos comunitarios.

El texto comienza así: “Europa es antigua y futura a la vez. Recibió su nombre hace veinticinco siglos y sin embargo sigue hallándose en estado de proyecto”. Le Goff hace caso omiso al cambio semántico que ha tenido la palabra Europa, que hace veinticinco siglos era un ser mitológico, y con ello concede, a lo que hoy se conoce como un continente, una tradición histórica de miles de años.²⁰ El anacronismo intencionado se desarrolla por todo el texto, con una evidencia que no merece parafrasearse. Me interesa sobre todo ver cómo Le Goff ha abandonado el mediterráneo. Después

¹⁹ Aunque Braudel no dice que retomara la idea de Pirenne, sí aclara que recibió sus enseñanzas en Argel, en 1931. (Braudel, 1953: 19).

²⁰ Enrique Dussel advirtió el problema del deslizamiento semántico del concepto de “Europa”, en “Europa, modernidad y eurocentrismo”. Véase: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/dussel/artics/europa.pdf>. Consultado el 1 de julio de 2009.

de ocuparse de Grecia y asegurar que de allí viene el espíritu crítico con el que los europeos enfrentan el “fundamentalismo de otros pensamientos”, (Le Goff, 1995: 10) el autor presenta a Roma: “El Imperio romano parece señalar un desliz de Europa. Se centra en el Mediterráneo, engloba amplias porciones de África y de Asia...” Pero como este espacio explicativo rompe su propósito eurocentrista, Le Goff lo abandona:

...pero su centro es Italia, país europeísimo. Consigue penetrar con su civilización unitaria en amplias regiones: Portugal, España, Norte de Inglaterra, Galia, valle del Rin hasta Maastrique, valle del Danubio hasta Aquincum en las puertas de la actual Budapest. La huella romana sigue siendo visible en muchas ciudades europeas, porque esa huella es sobre todo urbana. (Le Goff, 1995: 10 y 11).

A partir de allí el Imperio romano se vuelve un sinónimo de Europa. Le Goff olvida que el granero de Roma era Egipto y que los centros de civilización más importantes durante muchos siglos estuvieron en medio oriente.

Si sobre el contorno romano del siglo II se hubiera hecho la Unión Europea del siglo XX, como a veces sugiere Le Goff que se hizo, ésta tendría que incluir, no sólo a la polémica Turquía, sino también a los conflictivos países árabes medio orientales y a toda la costa norte del África, desde Egipto hasta Marruecos.

Pero no, los europeos de hoy se definen a sí mismos frente al mundo árabe-islámico, con el que niegan tener puntos comunes en la historia. Hoy los africanos son emigrantes que llegan en pateras en busca de trabajo. Sin embargo, en el siglo II, los antepasados de muchos de estos árabes y africanos eran ciudadanos romanos.

Para justificar la exclusión del mundo árabe, Le Goff apela a la división del Imperio entre occidente y oriente, en 395, y concluye: “La prefiguración de Europa que fue el Imperio romano de occidente también pone de manifiesto la necesidad que tiene un conjunto político y cultural de mantener vivas y juntas una economía y una moneda”. Estaba preparando la llegada del Euro. Pero, históricamente hablando, Le Goff olvida que precisamente lo que había demostrado Pirenne con su obra *Mahoma y Carlomagno* fue la continuidad de la unidad monetaria en el mediterráneo aun después de la caída del

Imperio romano de occidente (Pirenne, 1981). No parece un buen recurso apelar a la división del Imperio en el siglo IV, para promover la aceptación del euro al final del siglo XX.

Pero más allá de eso, me interesa destacar el anacronismo constante de Le Goff al decir que el Imperio romano de occidente fue la prefiguración de Europa. ¿Qué hubiera dicho San Agustín desde Hipona o los habitantes de Julia Cartago, desde el norte de África, la segunda ciudad en importancia del Imperio romano de occidente, después de Roma? Se olvida de que el Imperio romano de occidente incluía, también, el norte de África.

En el texto de Le Goff, el vino, el ladrillo, el libro y el cristianismo constituyen patrimonios europeos. Ante tal apropiación de las historias de otros pueblos, sólo me detendré en el elemento más trascendente: el cristianismo. El autor afirma: “La gran novedad religiosa e ideológica de la Europa occidental a partir del siglo IV es el cristianismo”, afirmación que resulta falaz. En primer lugar, Europa occidental no existía en el siglo IV. En segundo lugar, el cristianismo era, esencialmente, una religión asiática y helenística, que entró con dificultad en la ciudad de Roma.²¹ Constantino dejó de perseguir a los cristianos y comenzó a protegerlos, por lo menos a partir del año 312. Pero al mismo tiempo, fue Constantino quien sancionó la supremacía oriental del Imperio, con la construcción de una nueva capital, Constantinopla, edificada sobre el estrecho del Bósforo e inaugurada en el año 330.

De hecho, Constantinopla, hoy Estambul,²² fue la primera ciudad exclusivamente cristiana: en la nueva capital imperial se prohibió el culto público pagano, mientras Roma seguía siendo el centro de las veneraciones paganas (Maier, 1989: 43). El primer concilio cristiano, prueba fehaciente de la cristianización del estado romano, se celebró en Nicea, en el año 325, hoy Iznik, en Turquía (Ostrogorsky, 1983: 61). En el año 451 el concilio realizado en Calcedonia,

²¹ Estas ideas fueron expuestas por el doctor Jaś Elsner, investigador en el Corpus Christi College de la universidad de Oxford, en una conferencia pronunciada en el Instituto de Investigaciones Filológicas de la UNAM, en 2008.

²² La palabra Estambul es un helenismo que quiere decir “en la ciudad”. Debo la información a Ricardo Martínez.

cerca de Constantinopla, reconoció cinco sedes patriarcales, igualmente soberanas, que se habían consolidado en los siglos anteriores: Alejandría (en Egipto), Antioquía (en lo que hoy es Turquía), Constantinopla, Jerusalén y Roma. Hacia el siglo V el cristianismo era una religión mediterránea y básicamente del mediterráneo oriental.

Algunas regiones de lo que hoy es Europa también participaron en esa unidad cristiana que se estaba formando en el mediterráneo durante el siglo IV; pero los pueblos germánicos en particular habitaban regiones marginales, que se identificaron con zonas de misión o territorios dominado por herejes. De hecho, muchos de los germanos que se asentaron en el territorio del Imperio romano profesaban el arrianismo, la primera herejía condenada por la ortodoxia cristiana en el concilio de Nicea (Maier, 1989: 107). El cristianismo fue pues una religión mediterránea, que se consolidó durante el siglo IV, a la sombra del emperador de Constantinopla.

La visión de un cristianismo mediterráneo nos permite entender esta religión en el contexto de las demás religiones que rodaron aquel mar, sobre todo el judaísmo y el islam. De hecho, las tres religiones son las hegemónicas en la región mediterránea durante la Edad Media y parecen estar más fuertemente vinculadas de lo que hoy se suele reconocer. Se acepta la idea del judaísmo como un antecedente del cristianismo y del Islam, como una religión ajena y guiada por principios antagónicos a los de las otras. Sin embargo, habría que reconocer los vínculos que durante todo el periodo medieval, y aún ahora, han tenido estos tres credos. Las tres religiones van conformando respuestas distintas a problemas comunes, como la relación entre naturaleza divina y naturaleza humana o la posibilidad de representación de la naturaleza divina. Pero este es un asunto sobre el que no me extenderé ahora. Sólo quiero destacar que fue en ese proceso de definición frente las otras dos creencias, donde cada una de esas tres religiones acentuó el sentido de diferencia e intolerancia que se ha manifestado en repetidas ocasiones en la historia posterior y que aún perdura entre los creyentes más fanáticos de los tres credos.

Con la expansión del Islam, a partir del siglo VII, el cristianismo mediterráneo se fragmentó. Las comunidades que obedecían a la

sede de Antioquía, aceptaron tributar al Islam, pero siguieron siendo cristianas y desarrollaron iglesias que, con el paso del tiempo, explican la existencia de los actuales maronitas. Los cristianos de Alejandría se agruparon en la iglesia copta y los del Imperio romano cristiano siguieron alegando su ortodoxia y dado que contaban con el estado que la defendía y difundía se los identificó como cristianos ortodoxos. La iglesia ortodoxa emprendió la evangelización de la mayoría de los eslavos, ampliando considerablemente sus adeptos. La iglesia romana, por su parte, fue fortaleciéndose paulatinamente, en su propio aislamiento, pese a las reiteradas pretensiones de unificación con los ortodoxos (Maier, 1989: 107).

Es muy probable que a principios del siglo XVI, antes del descubrimiento de América y en los albores de la reforma protestante, la mayoría de los cristianos fuera ortodoxa. Sin embargo, desde la caída de Constantinopla en poder de los turcos, en 1453, esa iglesia se dispersó, como se habían dispersado antes los cristianos de Antioquía y Alejandría. Por eso, desde finales del siglo XV, Europa occidental queda como la única unidad cristiana fuertemente centralizada en el mediterráneo. Pero lo que es válido para el siglo XV, no lo es para el siglo IV. El cristianismo europeo, dividido a partir del siglo XVI, fue implantado en América por los europeos, pero eso no quiere decir, como se suele hacer, que el cristianismo fuera una construcción exclusiva de Europa. Es una religión mediterránea, como toda la cultura en la que se gesta.

Creo, en conclusión, que el largo periodo histórico que va desde el siglo IV al XV debe subdividirse en periodos históricos más coherentes con las necesidades de la explicación histórica: un primer periodo, el Imperio romano cristiano que va del siglo IV al siglo VIII, debe explicarse en términos mediterráneos. A partir del siglo IX y hasta el XV, tres grandes entidades históricas dominaron el mediterráneo: el mundo árabe-musulmán, el Imperio romano bizantino y la Europa medieval. No se puede entender la historia de ninguna de estas entidades aisladamente, pues el espacio histórico de su desarrollo sigue siendo mediterráneo hasta el siglo XVI. La caída de Constantinopla ante los turcos, en 1453, sacó del panorama histórico a una de las tres entidades del mediterráneo medieval, el

Imperio bizantino. Con la caída de Constantinopla, el cristianismo mayoritario, el ortodoxo, perdió su buena parte de su referente político y se dispersó. Permaneció en Rusia, como la tercera Roma, con el zar como gobernante supremo, pero alejada ya del Mediterráneo. Europa retomó entonces la estafeta del cristianismo como bandera política. Esto ocurrió a partir del siglo XVI, no del IV.

La hermenéutica europea de la historia y la crítica americana

En América Latina hemos copiado de Europa una hermenéutica de los procesos históricos, la que se suele sintetizar en una línea de tiempo para facilitar la enseñanza media y media superior. Presento a continuación un ejemplo tomado de una página argentina:²³



En general, los dos primeros periodos no suelen estudiarse en nuestros bachilleratos, así que empezamos a estudiar la historia universal a partir del siglo XVI, con el inicio de la Edad Moderna, cuando Europa se ha quedado sólo en el mediterráneo, asimila y sintetiza la historia anterior y emprende la conquista de América. Nuestra cultura histórica suele proyectar esa supremacía de Europa, como lo ha hecho la propia historiografía europea, a los periodos anteriores. Así, Europa se convierte en la cuna de nuestra civilización, a la que debemos todo.

En estas páginas he querido mostrar que tal visión de la historia es una construcción histórica elaborada por los europeos, sobre todo

²³ <http://www.fmmeduacion.com.ar/Recursos/Esquemas/Oesquemas.htm>. Consultada el 22 de mayo de 2009.

a partir del siglo XVIII, y no es conveniente para entender nuestros propios procesos americanos.

Necesitamos construir una explicación propia de la historia mundial para poder explicar la historia de México. Si desarrollamos mejor la idea esbozada aquí sobre el carácter mediterráneo de esa historia que llamamos occidental, podríamos recuperar tradiciones y vínculos culturales muy importantes para nosotros, que han sido borrados porque son incómodos para los europeos de la modernidad.

No puedo desarrollar aquí esa nueva historia que necesitamos, pero intentaré plantear algunas preguntas que muestren esa necesidad imperiosa. Pensemos, por ejemplo, en la importancia que para nosotros tiene la tradición bizantina que nos ha sido arrebatada por la hermenéutica de la historia europea. Los primeros españoles que llegaron a América estaban aún cerca de Constantinopla, ciudad que había caído en poder de los turcos 68 años antes de la toma de México Tenochtitlán. Mi primera sorpresa al estudiar los libros contenidos en la biblioteca personal de un universitario mexicano, muerto en 1598, fue la cantidad de obras bizantinas que se encontraban en el inventario.²⁴ Ahora entiendo que el cristianismo de donde aquellos hombres trataron de resolver los problemas a los que se enfrentaban estaba basado en las fuentes mediterráneas anteriores al siglo VII; así, esos textos están más presentes en la cultura de los primeros novohispanos que otras obras de la Europa moderna como, por ejemplo, *El príncipe* de Maquiavelo. Para entender a aquellos primeros novohispanos debo conocer a los bizantinos.

Otro ejemplo más: el México de hoy tiene múltiples y ricas relaciones con un mundo árabe que no coincide plenamente con la imagen del árabe-terrorista-islamista-fundamentalista que se impone en la llamada cultura occidental. Las migraciones de árabes cristianos a varios países de Hispanoamérica están documentadas desde la segunda mitad del siglo XIX y el árabe es una de las lenguas extranjeras más habladas en algunos de estos países, aunque no contamos con muchos datos al respecto. En la ciudad de México hay una

²⁴ Se trata de la biblioteca de Hernando Ortiz de Hinojosa. He publicado el inventario en (Ramírez, 2002: 326-346).

parroquia donde la misa dominical se oficia en árabe y en Colombia, por ejemplo, hay poblaciones bilingües, como Maicao²⁵.

Aunque estas migraciones sean decimonónicas, ello no explica por qué a los árabes les resultó fácil emigrar a Hispanoamérica. No encontramos una explicación para estos vínculos en la historia universal hecha por los europeos ¿podría explicarse debido a que buena parte de España fue árabe durante la Edad Media? ¿O, más lejos aún, emigran los libaneses cristianos a Hispanoamérica porque compartimos un cristianismo parecido? Pero, en tal caso, ¿por qué no emigraron también a la España decimonónica...?

Con estas ideas, un poco sueltas e imprecisas aún, creo haber mostrado la importancia de reconstruir la historia mundial desde México para poder explicar mejor nuestro lugar en el mundo ☞

²⁵ <http://delgadomoscarella.blogspot.com/2009/05/el-uso-de-la-lengua-arabe-en-colombia.html>. Consultada el 30 de julio de 2009.

Referencias

- Anderson, Perry (1979). *Transiciones de la antigüedad al feudalismo*, México D.F.: Siglo XXI.
- Bautista y Lugo, Gibran (2007). *1624: Historia de una rebelión olvidada. El levantamiento popular de 1624 en la ciudad de México, a través de sus primeras crónicas*. Tesis de licenciatura en historia, México, Facultad de Filosofía y Letras-UNAM.
- Borah, Wodrow (1975). *El siglo de la depresión en la Nueva España*, México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Braudel, Fernand (1953). *El mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*, México D.F.: Fondo de Cultura Económica, vol. 1.
- Burns, J. H. (1988). *The Cambridge History of Medieval Political Thought, c. 350-1450*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Cantarella, Eva (1996). *El peso de Roma en la cultura europea*, Madrid: Akal.
- Comneno, Ana (1986). *La Alexiada*. Estudio preliminar y traducción de Emilio Díaz Rolando. Sevilla: Universidad de Sevilla.
- Dussel, Enrique (2006). *Filosofía y cultura de la liberación*, México: UACM.
- Gibbon, Edward (s/f.). *The Decline and Fall of the Roman Empire*, Nueva York: The Modern Library (Obra publicada entre 1776 y 1788).
- Hegel, Georg W. F. (1989). *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Madrid: Alianza Universidad.
- Hilton, Rodney (1977). (ed.) *La transición del feudalismo al capitalismo*, Barcelona: Crítica (Primera edición en inglés, 1976).
- Hipona, Agustín de (1981). *La Ciudad de Dios*, México D.F.: Porrúa.
- Israel, Jonathan I. (1980). *Razas, clases sociales y vida política en el México colonial, 1610-1670*, México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Israel, Jonathan I. (1974). "Mexico and the General Crisis of the Seventeenth Century", *Past and Present*, núm. 63, Oxford.
- Le Goff, Jacques (1969). *La civilización del occidente medieval*, Barcelona: Juventud.
- Le Goff, Jaques (1995). *La vieja Europa y el mundo moderno*, Madrid: Alianza.
- Lot, Ferdinand (1956). *El fin del mundo antiguo y los comienzos de la Edad Media*, México D.F.: UTEHA.
- Maier, Franz Georg (1989). *Las transformaciones del mundo mediterráneo*, México D.F.: Siglo XXI.

- Mignolo, Walter (2007). *La idea de América Latina*, Barcelona: Gedisa.
- Montesquieu, Charles Barón de (1942). *Consideraciones sobre las causas de la grandeza y decadencia de los romanos*, Madrid: Espasa Calpe.
- Musset, Lucien (1967). *Las invasiones. Las oleadas germánicas*, Barcelona: Labor.
- Nadal, Jordi (1975). *El fracaso de la Revolución Industrial en España 1814-1913*, Barcelona: Ariel.
- Ostrogorsky, Georg (1983). *Historia del Estado Bizantino*, Madrid: Akal.
- Pavón, Armando – Hidalgo, Mónica – Ramírez, Clara Inés (2007). *Los otros molinos del Quijote*, México D.F.: UNAM.
- Pirenne, Henri (1981). *Mahoma y Carlomagno*, Madrid: Alianza.
- Ramírez, Clara Inés (2001). *Grupos de poder clerical en las universidades hispánicas. Los regulares en Salamanca y México durante el siglo XVI*, 2 vols. México D.F.: CESU-UNAM, vol. 1 (vol. 2. de 2002).
- Ramírez, Clara Inés (2007). “La crisis de la razón dialéctica en la Universidad de Salamanca durante la segunda mitad del siglo XVI”, en *Miscelánea Alfonso IX*, Salamanca, Universidad de Salamanca.
- Ramírez, Clara Inés (2008a) (coord.) *Conocimientos fundamentales. Historia*, México D.F.: UNAM-McGraw Hill.
- Ramírez, Clara Inés (2008b). “Escolástica y literatura”, en: *Significación política y cultural del humanismo iberoamericano en la época colonial*, México D.F.: UNAM-Plaza y Valdés.
- Robertson, William (1790). *The History of America*, Basilea: Legrand.
- Rodríguez, Jaime (2000). *La independencia de la América española*, México D.F.: Fondo de Cultura Económica/El Colegio de México.
- Romano, Ruggiero (1993). *Coyunturas opuestas*, México D.F.: Fondo de Cultura Económica/El Colegio de México.
- Romano, Ruggiero (2004). *Mecanismo y elementos del sistema económico colonial americano, siglos XVI al XVIII*, México D.F.: El Colegio de México-Fondo de Cultura Económica.
- Schweickart, Patrocinio P. (1999). “Leyéndo(nos) a nosotras mismas: hacia una teoría de la lectura”, en: *Otramente: lectura y escritura feministas*, México D.F.: UNAM- FCE.
- Treadgold, Warren (2001). *Breve historia de Bizancio*, Barcelona: Paidós.

De la historia oficial a la historia individual:

Testimonio y metatestimonio en *A veinte años, Luz* [1998] de Elsa Osorio*

Recibido: agosto 12 de 2010 | Aprobado: mayo 14 de 2011

María Eugenia Osorio Soto**

maestría.literatura@gmail.com

Resumen *A veinte años, Luz*, de la escritora Elsa Osorio, trata sobre la última dictadura en Argentina, más específicamente aborda el tema de una “identidad negada”, esto es, la historia de los hijos de los militantes de izquierda que fueron robados y entregados en adopción. Con el nacimiento de la hija de la protagonista, Luz, surge la duda sobre su propia identidad que le había sido arrebatada junto con la vida de su madre. Asumimos la hipótesis de que la novela, en la medida que establece una relación entre el pasado y el presente, adquiere el carácter de lección que, a su vez, le da una dimensión ética al texto. De igual manera, deja en evidencia que olvidar es traicionar y que recordar es otra forma de resistir.

Palabras clave

Memoria, olvido, identidad, dictadura, resistencia, metatestimonio.

From official history to individual history: Testimony and meta-testimony in *A veinte años, Luz* [1998] by Elsa Osorio

Abstract

A veinte años, Luz, written by Elsa Osorio, places us at the beginning of the dictatorship in Argentina in 1976. The events address the issue of denied identities, that is, the story of the children of leftists who were stolen and given up for adoption. With the birth of the first child of the main character, Luz, questions are raised about her own identity, which had been taken away along with her mother's life. We assume the hypothesis that the novel establishes a relationship between the past and the present, between the individual and social history, and therefore becomes a lesson that, in turn, creates an ethical dimension in the text. Similarly, the novel exposes that to forget is to betray, and that to remember is another way to resist.

Key words

Memory, forgetting, identity, dictatorship, resistance.

* Este artículo es un resultado parcial del proyecto titulado “Voces subalternas y discursos sobre el cuerpo en la narrativa postmoderna hispanoamericana”, inscrito en el Grupo de Estudios Literarios -GEL-, Facultad de Comunicaciones, Universidad de Antioquia, Medellín, Colombia. Para el desarrollo de esta investigación se cuenta con el apoyo financiero de la Estrategia de Sostenibilidad del Comité para el Desarrollo de la Investigación CODI (Universidad de Antioquia Medellín, Colombia).

** Doctora en Filosofía, Universidad de Estocolmo, Suecia. Docente de tiempo completo y coordinadora de la Maestría en Literatura Colombiana, Facultad de Comunicaciones, Universidad de Antioquia, Medellín, Colombia. Miembro del Grupo de Estudios Literarios -GEL- de la misma Facultad.

A *veinte años*, Luz [1998] reconstruye un capítulo de la historia reciente argentina a través de la historia personal de Luz, quien al mes de su nacimiento es arrebatada de la madre para sustituir al nieto de un general del ejército, que había muerto en el momento de nacer. El motivo del secuestro de hijos de disidentes políticos fue una práctica recurrente durante los años de la dictadura, pues, según lo indica el organismo humanitario Abuelas de Plaza de Mayo, fueron 500 los bebés robados y apropiados por represores o sus cómplices¹. Los hijos de los desaparecidos surgen en la escena pública veinte años después del Golpe de Estado y, a partir de este aniversario, se hacen visibles a través de la agrupación Hijos (Hijos por la Identidad, la Justicia, contra el Olvido y el Silencio)². En la novela nos encontramos ante una historia en la que se desvelan varias facetas de la dictadura en Argentina. Mediante la utilización de técnicas narrativas como rupturas temporales, analepsis y prolepsis, así como la supersposición de dos espacios, Madrid-Argentina, se representan diferentes aspectos de la dictadura y la forma como inciden en la vida cotidiana de los ciudadanos.

La novela se inserta, tanto por la temática, como por la época en que se publica, dentro de un grupo de obras que, además de poseer marcados rasgos testimoniales, tienen como eje central la memoria. Estas obras empiezan a aparecer después de la caída de la dictadura, a finales de los ochenta y durante la década de los noventa (Strejilevich 2006: 29). Los escritores que publican en este período, aunque muy polifacéticos en cuanto a las formas narrativas y tratamientos de los temas, recurren a tópicos relacionados con las experiencias propias sobre la represión política, el exilio, el encarcelamiento o los

¹ La identificación de estos jóvenes se ha llevado a cabo gracias a los esfuerzos hechos por la Organización de las Abuelas de la Plaza de Mayo. En febrero de 2009 se publica la siguiente noticia en el diario argentino *La Jornada*: "La organización Abuelas de Plaza de Mayo anunció este viernes la restitución de la identidad a una joven que nació en cautiverio durante la última dictadura militar en Argentina y fue apropiada ilegalmente, por lo que ya suman 97 los nietos recuperados".

² "Se juntaron, nadie sabe bien cómo ni dónde, y de repente están allí, reclamando justicia: fueron a entregarle a los jueces de la nación *habeas corpus* pidiendo algún dato que les permita reconstruir la suerte seguida por sus padres'. Desde entonces, estos jóvenes también han comenzado a dejar las huellas de sus pérdidas; mediante el *escrache* —propuesta tanto estética como de denuncia— señalan públicamente la vivienda de jefes, torturadores y cómplices de la dictadura, en un trabajo que involucra música, actuación y artes plásticas. 'Su exposición de los agentes militares responsables de las violaciones de los derechos humanos en los años de la guerra sucia lleva implícita una defensa de la memoria libre, una que se niega a responder a las costumbres del orden político'" (en Maldonado 2006: 98).

dramas familiares, producto de la desaparición de hermanos o hijos. Este es el caso de, entre otros, Alicia Kozameh, en la novela *Pasos bajo el agua* [1984], o del poeta Juan Gelman en el poemario *Si dulcemente* [1980]³. La novela de Osorio no coincide plenamente con la caracterización que se hizo del género testimonial desde su consolidación en 1968, por parte de Casa de las Américas, ya que el texto no se compromete con el pacto de veracidad que se le atribuye a la obra testimonial, ni autora no actúa como testigo de los acontecimientos, ni como mediadora de un sujeto testimoniante⁴. Sin embargo, si atendemos al papel que juega la memoria en la narración y a la presencia de ciertos elementos testimoniales que toman el carácter de *lección*⁵, podríamos emparentarlo con los relatos del Holocausto, en los que el *otro*, *el testigo*, está presente como ausencia y de ahí que su voz sea silencio (Caviglia 2006: 79).

Esta narración, que también es una historia de desaparecidos, es-critura de la ausencia, trae la marca del compromiso de una escritora comprometida con los procesos históricos de la Argentina. Aunque la autora no reivindica el tema de la novela como una experiencia vivida, adopta el punto de vista del testigo ausente y hace una narración en la que el lenguaje de las víctimas interpelan a un lector que se supone partícipe de un pacto implícito con la lectura de un texto que, por un lado, es memoria viva y, por otro, es ficción. Así, el lector es interpealdo a leer en los silencios de la escritura el grito de las víctimas, como lo advierte Mèlich (2002: 33), para el caso de las historias del Holocausto⁶.

A veinte años Luz, inicia y termina con un mismo referente temporal, el año de 1998, pero en cada una de los cinco capítulos que

³ Para profundizar sobre el tema de la literatura testimonial posdictadura, recomendamos, entre otros, el texto de Nora Strojilovich (2005) que citamos en la bibliografía.

⁴ En latín existen dos términos para referirse al testigo: *terstis* y *superstes*; el primero, *terstis*, alude al sujeto que atúa en posición de tercero en un litigio o proceso. El segundo, *superstes*, a quien habla de un suceso a partir de su experiencia directa. El testigo, en este último caso, es entonces un autor ya que su testimonio implica la preexistencia de una realidad (Mariana Caviglia 2006: 79). El relato literario, como bien sabemos, permite echar mano de la ficción para transmitir las experiencias de otros y, de paso, participa de una ética de la que hablaremos en el transcurso del artículo.

⁵ Retomamos el este concepto de Mèlich (2006)

⁶ Mèlich (2006: 29) argumenta que “la experiencia del Holocausto supone una ruptura radical con el ideal ético ilustrado y, al mismo tiempo, con la concepción del sujeto moderno”. Por tanto obliga a replantear las viejas distinciones éticas.

componen la novela aparece un año específico en el que se desenvuelven los acontecimientos que se indican. La primera parte se enmarca en 1976, es decir, el año del inicio de la dictadura que, además, coincide con el nacimiento de Luz. Aquí se muestran los últimos días de la madre de Luz, Liliana, se revelan algunos de los procedimientos utilizados por el Estado para hacer desaparecer a los disidentes de izquierda y se da cuenta de uno de los métodos utilizados para secuestrar a los hijos de las prisioneras, como es el caso de Luz.

La “Segunda Parte 1983” tiene como escenario principal el entorno hogareño en el que Luz crece. El micromundo de esta familia se representa como un símbolo de la sociedad argentina, puesto que allí se escenifican situaciones, personajes y conflictos representativos del momento histórico que vivía el país: Eduardo, el padre adoptivo, es representado inicialmente como un ciudadano desprevenido, cuya ingenuidad o neutralidad sólo beneficia el régimen; no obstante, es asesinado cuando empieza a indagar por la verdad que presiente. Los padres de Mariana, madre adoptiva de Luz, son paradigmáticos, en tanto que representan el sector más alienado y conservador de la sociedad, esto es, los que ejecutaron y justificaron la violencia política y las desapariciones⁷. Al final se hace referencia a la lucha de las Abuelas de la Plaza de Mayo que, como sabemos, se convierte en movimiento contestario, cuyo objetivo desde el comienzo de la dictadura fue denunciar y resistir (2008: 215)⁸.

En la “Tercera Parte 1995-1998” se enfoca la historia individual de Luz, es decir, el proceso de reconocimiento y reconstrucción de su identidad. Ahora bien, en la obra sucede un deslizamiento constante de las tragedias individuales, hacia las familiares y las sociales. Luz descubre que es hija de una desaparecida, que había sido adoptada de forma ilegal por la nieta de un general pero, detrás de esta historia, también empieza revelarse la tragedia de la Argentina de la dictadura. La protagonista poco a poco va confrontando diferentes aspectos de esta tragedia que, como aparece en el texto, alcanza el

⁷ Ese sector que argüía “No desaparecieron personas sino subversivos” (Escudero, 2001).

⁸ Todas las citas y referencias provienen de la edición de 2008. En adelante sólo indicaremos la página.

período posterior a la dictadura como es “La Ley de la Obediencia Debida”, aprobada en 1987, la cual implicaba que los torturadores y los asesinos del régimen quedaran libres, bajo el argumento de que habían recibido órdenes de sus superiores (298).

Salir de la Caverna

El tema de la búsqueda, central en la novela, emerge ligado al de la memoria y se fundamenta en el Mito de la Caverna de Platón (1988), mediante el cual se puede explicar cómo se encuentra el hombre respecto al conocimiento, pues alude a la idea de abandonar la oscuridad como dirigirse hacia la luz (el conocimiento) sugiriendo al mismo tiempo que cada realidad tiene su propia forma de conocer. En consonancia con la idea platónica, la novela puede ser estudiada como una alegoría en la que la protagonista quien, al inicio de la historia, se encuentra simbólicamente atrapada en el mundo de las sombras, pero, así como en el texto platónico uno de los individuos logra liberarse, salir de la caverna, verle la cara del sol y adquirir otra percepción de la realidad, la joven se despliega hacia la luz y obtiene el conocimiento buscado mediante un proceso anagnórico y anamnético.

El proceso anagnórico lo percibimos a partir del título de la novela *A veinte años, Luz*, el cual implica una ambigüedad que apunta a los efectos del conocimiento adquiridos por la protagonista durante la narración. Luz tiene un objetivo desde el inicio de la historia: iluminar una parte de su vida, esto es, conocer sus raíces y, mediante este conocimiento, entrar en contacto con una parte de sí misma, ante la que había sentido extrañeza. Al acto de conocer, en este caso, le es inherente el descubrir el episodio de la historia argentina que le había sido ocultada. Este último aspecto, determinante en el relato, es el que le da unidad narrativa y, a nuestro modo de ver, mantiene la expectativa del lector. Luz accede al conocimiento que presiente y lo manifiesta cuando dice: -Luz, siempre me llamé Luz. Y me gusta ese nombre [...] Yo me empeciné en poner luz a esta historia de sombras, en saber, buscar, sin medir el riesgo afectivo que pudiera traerme (19).

El conocimiento que la protagonista logra de sí misma le permite ubicarse temporal y espacialmente en una tradición o, para este caso, en una línea genealógica. Mediante el (re)conocimiento de la historia de la madre y el encuentro con el padre accede al proceso de configuración de la identidad individual de sí misma y, a partir de éste puede responder a la pregunta ¿Quién soy yo? Pues, como lo recuerda Mèlich (2006: 118) “un ser despojado de memoria, un ser totalmente amnésico, jamás podría responderla”.

El nombre de Luz, además, trae a cuento el acto *de dar a luz* y, por tanto, adquiere una connotación simbólica. En el plano real ubicamos el fenómeno físico del nacimiento del hijo de Luz, suceso que funciona como un detonante en esa búsqueda que la joven emprende por la identidad. En el nivel metafórico lo asociamos con la búsqueda de conocimiento, puesto que *salir a la luz* implica abandonar la caverna, esto es, las sombras propias de la ignorancia. Luz inicia la búsqueda cuando empieza a intuir que hay una verdad que está por revelarse: su verdadera identidad que le había sido robada. Esta analogía entre el nacimiento del hijo y el re-nacimiento de la madre, en tanto que ella accede a su historia, es central en la novela. A partir de entonces ubicamos el proceso de anamnesis, esto es, de recuperación de la memoria que, como lo desarrollaremos en este trabajo, tiene múltiples implicaciones.

El hijo de Luz se convierte en el motor que la impulsa a indagar por su procedencia familiar y que termina en el encuentro con el padre en Madrid a sus veinte años. Luz incursiona en la vida del padre y lo hace como portadora de *conocimiento*, puesto que viene a sacarlo de las oscuridad con respecto a la existencia de ella misma y en relación con lo sucedido con la madre durante los últimos días de vida en cautiverio. La necesidad de indagar, de entender, las razones de su aparente abandono por parte del padre es una fuerza que la incita a confrontarlo. Así, le exige que se mire en la dimensión de su pasado: como compañero de Liliana pero también como ex-militante de izquierda. En este último sentido, le cuestiona su falta de coherencia con el discurso revolucionario. Así lo vemos en la siguiente cita:

-No te parece que si estaban tan jugados a la revolución, podrían haber pensado si tenían derecho a exponer a ese hijo que querían tener

a tales situaciones, a desaparecer, como ustedes mismos, a perder su identidad. Esos bebés no habían tenido la oportunidad de elegir en función de tal o cual ideología correr ese riesgo, como sus padres. Fueron ustedes quienes se lo impusieron [...] (93).

Reflexiones como la anterior no dan tregua en el relato. La hija le pide respuestas responsables, como padre y como ciudadano, a los interrogantes que para ella tienen un profundo contenido existencial: ¿Por qué no la buscó? ¿Por qué las abuelas no tuvieron jamás una denuncia reclamándola? ¿Por qué su nombre no aparecía en los registros de las abuelas?⁹. De manera paulatina y dolorosa se desvela que el padre, al no haber denunciado la desaparición de la hija, condescendía con el poder, puesto que la condenaba a una doble desaparición —la familiar y la jurídica. El padre, por su parte, tiene respuestas convincentes, pero manifiesta su confusión: “Ahora estoy demasiado confundido. ¿Te podés poner en mi lugar? Enterarte a los cuarenta y nueve años de que tenés una hija que ya es una mujer, con un hijo, enterarte de que sos abuelo [...] me dijiste que tenés un hijo pero no había pensado: soy abuelo” (318).

En otro plano de la narración se focaliza a la familia adoptiva de Luz, asistimos a un entramado de situaciones concernientes a la realidad política y social de la Argentina en el año de 1983 que, nuevamente, podemos contrastar al Mito de la Caverna, aunque esta vez indicando la clara oposición entre Eduardo, que descubre la procedencia de su hija adoptiva e intenta transmitir este conocimiento a su mujer, y Mariana, que se niega a salir de la oscuridad y a admitir la monstruosidad del padre, en cuanto su relación con la dictadura.

La protagonista, conforme al mito platónico, asciende hasta ubicarse en la parte luminosa, se expone al sol cuyo brillo arroja

⁹ Este aspecto es recurrente en las narrativas de las postdictaduras, pero también involucra a los jóvenes que no fueron hijos directos de la dictadura. A propósito de la Película *Los Rubios* [2003] de Albertina Carri, en que se trata el tema de la memoria, Juan Ignacio Vallejos (2006) expone lo siguiente: “El surgimiento de la agrupación conmovió a muchos jóvenes como yo, que a pesar de haber sido hijos de militantes, guardaban una gran incógnita respecto de lo que había pasado en esos años. Más allá de la particular relación de cada uno con sus padres, de lo hablado o de lo callado, el clima de época no daba lugar al diálogo. No había espacio para pensar qué había pasado, sólo para sufrir por lo que había pasado. El sufrimiento se iba tornando así una apuesta estética que se consumía en el mismo acto. Mi generación adoptó la actitud de *haber llegado tarde a la historia*. Nuestro lugar era el de pensar por aquel pasado que no habíamos vivido y que continuaba siendo el mito político más fuerte que podíamos percibir”.

una nueva forma de ver el mundo. Este fenómeno se repite en otros personajes que, directa o indirectamente, entran en contacto con ella: Miriam, la prostituta que cuida de Liliana, la madre de Luz, en el cautiverio, durante el primer mes después del parto, atraviesa un proceso de concientización política, mediante el contacto que tiene con Liliana llega a entender que “lo que le está sucediendo a Liliana es porque quería una sociedad más justa” (79).

La relación entre Miriam y Liliana guarda un otro interés especial, además del proceso de concienciamiento de la primera, puesto que se representa en términos de sororidad. Estas mujeres, que aparentemente no tienen nada en común, ni la ideología, ni otros aspectos sociales o culturales, se reconocen en su posición de subalternidad y como mujeres. Las dos son víctimas de los abusos del poder militar aunque de forma diferente, Liliana en su condición de presa política y Miriam al ser la amante de un sargento del ejército “El Bestia”, uno de los más eficientes servidores y reconocido por su capacidad de “buen torturador”. A través de la pequeña Luz se fusiona el sentir de ambas mujeres, quizá porque la maternidad es irrealizable para ellas: Liliana porque va a desaparecer, y Miriam dado que no puede tener hijos.

Identities negadas

Si bien antes hablamos de un proceso que conduce a una recuperación de la identidad de Luz, el texto se construye sobre el tema de la “identidad negada”. Ambos motivos, privación y recuperación de la identidad, están atravesados por el mismo proceso anagnórico y anamnético del que hemos hablado¹⁰. Recordar y (re)conocer, entonces, son partes fundamentales del proceso de recuperación de la historia personal de Luz, que, por lo demás, parece edificarse en torno a la ausencia, al vacío y al silencio: la ausencia y el vacío que deja la desaparición de su madre y el silencio, consecuencia de la

¹⁰ El 22 de octubre de cada año se celebra el Día Nacional del Derecho a la Identidad, en conmemoración al inicio de la lucha emprendida por Abuelas de la Plaza de Mayo. Una de las reivindicaciones es la Restitución de la identidad de jóvenes apropiados.

misma desaparición, sobre la existencia de Luz, pues no aparecía en las listas de los desaparecidos y nadie preguntó por ella:

A mí nadie me buscó (123)

-Cuando te dije que a mí nadie me buscó, me refería a una abuela como las de la Plaza de Mayo o a un padre, un tío, alguien de mi sangre (237).

El borramiento de la identidad trae a cuento, de forma sutil, el asunto del libre albedrío, esto es, de la responsabilidad ante los propios actos y las implicaciones que estos tienen para unos terceros que, en el caso de la novela, son los hijos. En otras palabras, Osorio representa el drama de los Hijos y muestra por qué estos, bajo ciertas circunstancias, podrían considerarse como dobles víctimas: de la dictadura y de la elección de los padres. Luz dice lo siguiente: “[...] podría decir hoy: a mí me obligaron a desaparecer. Ellos, los asesinos, pero antes mis propios padres, me expusieron a ese terrible destino de ser desaparecido... con vida” (94).

Las reflexiones que emergen en las anteriores citas también nos pone ante una faceta menos discutida del fracaso humanista del proyecto político revolucionario que, para el caso de la novela de Osorio, es argentino, pero que podría hacerse extensiva a otros países en América Latina. Liliana, en su cautiverio presentía lo que pasaría con su hija: “que me la van a robar [a la hija], que me la van a dejar sin identidad, sin saber siquiera quiénes eran sus padres” (79). Asimismo era consciente de que el “el robo de la identidad” era, ante todo, la desaparición de los indicios individuales que le posibilitarían el reconocimiento familiar, social o político de la hija. Pero queda en el aire el cuestionamiento existencial sobre el acto de concebir un hijo en las circunstancias políticas que se debatía el país y, especialmente, a sabiendas del riesgo que se corría al ser militante de izquierda.

Las quejas de Luz, sin embargo, tampoco podrían situarse en el plano de la recriminación, sino que habría entenderlas como efecto de un proceso más complejo y ligado a las implicaciones existenciales de la desaparición, más específicamente, a la imposibilidad de representación que adquiere el desaparecido. Pues, como revela

Gabriel Gatti (2006), la separación de los cuerpos implica una separación de las identidades que se podría equiparar con la disociación entre las palabras y las cosas¹¹. Las siguientes reflexiones de la protagonista se corresponden con este pensamiento:

Si desaparece Luz. Desaparece, la palabra te aporrea mientras corres y te haces paso entre la gente. Luz también es desaparecida, como sus padres, porque quién sería ella, cómo se llamaría, si tu suegro, y otros seguramente, no la hubieran condenado a desaparecer, arrancándola de su madre, borrando toda identidad. Pero no seas tan condescendiente, quién fue el cómplice de Alfonso Dufau, quién la ha desaparecido, poniéndolo su propio apellido: ¿Eduardo Iturbe? ¿Y a quién se le ocurrió ponerle ese nombre: Luz? ¿Para ignorar la sombra? (222).

En esta dificultad de representar al desaparecido convergen, por supuesto, los otros acontecimientos que ya hemos destacado y que se evidencian en el texto: la crisis de sentido que ocasiona la desaparición; el vacío como un eje temático de la narración; el asunto de la responsabilidad individual como sujetos históricos y que debería apuntar a la recuperación de la historia del país, específicamente, de los años de la dictadura. No obstante, deja pendiente una deuda; la de pensar en el fenómeno de los desaparecidos como parte del proyecto de país que se construye a partir de la catástrofe. Pues, como Gabriel Gatti (2006) lo destaca:

La desaparición forzada de personas es un fenómeno que afecta a la identidad y al sentido: ataca al edificio de las identidades, cuyas bases dinamita; somete al lenguaje a uno de sus límites, obligándolo a situarse en el lugar en el que las cosas se disocian de las palabras que las nombran. Por eso la figura del detenido-desaparecido es, en muchos planos, una figura difícil de pensar y de vivir. Habla de individuos sometidos a un régimen de invisibilidad, de hechos negados, de cuerpos borrados, de cosas improbables, de construcción de espacios de excepción (Gatti, 2006: 28).

La relevancia del planteamiento de Gatti no sólo es vigente en algunos países de América Latina, sino que bien podría ampliarse incluyendo el fenómeno de los desplazados por la violencia, como

¹¹ Gabriel Gatti (2006) desarrolla el tema de la figura del desaparecido-detenido como una catástrofe para la identidad y el lenguaje.

es el caso de Colombia. El desplazado, como el desaparecido, es un sujeto arrojado de su entorno social y cultural, es sometido a habitar en lugares de excepción, como lo son las periferias de las urbes. Al desplazado, como al desaparecido, se niega la identidad, pueden pasar a ser un número en la estadística, pero es invisible como individuo para la sociedad. En ambos casos sucede un deslizamiento de la categoría de ciudadanos hacia otra, desaparecido o desplazado, que no se contempla en los códigos civiles. Así lo describe Gatti (2006) para el caso del primero:

[] el detenido-desaparecido es el chupado, absorbido, separado, disociado; los lugares de detención son los chupaderos o pozos, lugares donde los detenidos-desaparecidos son tabicados, aislados del exterior, abducidos casi. Es tal la dimensión cuantitativa y cualitativa del fenómeno que la figura de los detenidos-desaparecidos supera ya el estatuto de agregado y alcanza el de grupo, el de identidad colectiva —con una cifra, la mítica de —los 30.000—, que no refiere a un número sino a un nombre de grupo— (subrayado nuestro) (Gatti, 2006: 29).

En suma, la figura del desaparecido da cuenta de individuos invisibles, de cuerpos borrados y de una maquinaria —desaparecedora— que funciona como —espacios de excepción—: campos de concentración, cárceles clandestinas, chupaderos, fosas comunes. Estos espacios de excepción, así como las estrategias de desaparición y tortura, alcanzan un fuerte grado de sofisticación y de elaboración durante las dictaduras hispanoamericanas, es decir, en la década del setenta.

Reconstruir la historia individual

¿Quién soy yo? La pregunta que subyace en todo el texto se enmarca en una historia individual, aunque también atañe a unas circunstancias específicas y que afectan a un grupo social determinado. De esta manera, el yo individual se instaura en lo colectivo y actúa como una voz testimonial. Para el caso de la novela, Luz actúa como una figura representativa de la colectividad “hijos de los desaparecidos”, y, en la medida que se *permite* hablar en nombre de ellos desafía el “fuera del sentido”, en el que se ubica el desaparecido.

Ahora bien, la narrativa, tanto visual como la literaria, juega un papel importante en los intentos de representar el no-sentido del desaparecido. La propuesta de ubicarlo en el espacio de la representatividad exige la recuperación, la reconstrucción de la memoria, es decir, descubrir lo que había sido sepultado bajo el olvido (Gatti 2006: 29). La recuperación de la memoria no solo involucra lo individual, sino también lo social. Pues, al igual que en la película *La cautiva* (2005), dirigida por Gastón Biraben y cuya protagonista, también víctima de la desaparición de los padres, recupera y reconstruye su historia familiar e individual, en la novela de Osorio se hace un recorrido de las víctimas de la dictadura:

Ramiro me había contado que, cuando tenía quince años, Marta lo había llevado a ver la Muestra del Niño Desaparecido o Nacido en Cautiverio. Allí estaban las fotos de los padres de esos bebés desaparecidos, y también certificados de nacimiento, cartas, recuerdos de esas viudas mutiladas. Lo que más lo había impresionado, todavía lo recordaba con nitidez, eran esas siluetas de niño-niña en cartulina negra con un signo de interrogación al lado que simbolizaban los bebés nacidos en cautiverio. Les pedí a las Abuelas si conservaban esas fotos y me pasé horas buscando parecidos conmigo. Ellas tuvieron una paciencia infinita. Les señalaba una chica, y me decían no, no puede ser, a ella la chuparon en el 78, o sabemos que tuvo un varón (370)¹².

El quiebre identitario, la ruptura del sentido de sí, que sufre el sujeto al saber que es hijo/a de desaparecidos es, según hemos dicho, una consecuencia lógica del fenómeno. Quizá ésta sea una de las razones por las que el discurso de los desaparecidos, en el contexto argentino, emerge y se ha sostenido como un “dispositivo discurso”, esto es, como un discurso que ha circulado y ha cambiado al interior de cada uno de los grupos en disputa: los del poder hegemónico y los de confrontación o micro-resistentes (Escudero 2001). El primero difundido a través de la prensa oficial y, el segundo, mediante las organizaciones contestatarias que, finalmente, han confrontado las versiones oficiales. Paralelo a estas últimas ubicamos las naracio-

¹² La expresión “la chuparon” hace referencia a la desaparición. Las cárceles clandestinas se denominaban Chupaderos en Argentina.

nes que, como *A veinte años*, *Luz*, desde la literatura aportan a la toma de conciencia, funcionan como resistencias contra el olvido y contribuyen a construir lo que en términos de Mèlich (2006) sería “una pedagogía de la memoria”. A propósito, también Gabriel Gatti (2006: 34) reivindica la función de la escritura de lo invisible y la ubica como potenciadora para representar el sinsentido. Veamos cómo lo expresa:

Entiendo por “narrativas” los procesos constructivos y políticos realizados por los agentes mediante la interpretación reflexiva que hacen de su acción. Son procesos performativos, que sostienen marcos generales de sentido y que constituyen la base de las identidades sociales. Las narrativas, entonces, no son relatos sino que refieren a posiciones discursivas e identidades. Hablaré, esencialmente, de dos —la de lo invisible, la del vacío—. Cada una es representativa de distintos mecanismos sociales usados por los agentes para la gestión de la figura del detenido-desaparecido.

Según lo anterior, las representaciones literarias de, por ejemplo, las protestas de la Plaza de Mayo en la época de la postdictadura podría inscribirse dentro de la propuesta de Mèlich (2006) y Gatti (2006). No sólo porque las voces de resistencia se hicieron escuchar desde allí, sino porque la palabra llegó a ser reemplazada o recreada mediante formas de representación estéticas que en muchos casos fueron más efectivas para visibilizar al desaparecido en la literatura. Leamos cómo aparece en la novela de Osorio:

Esa expresión en la cara de esa mujer que lleva la foto de sus hijos desaparecidos colgando me golpea, miro las otras, sus pañuelos blancos, sus arrugas, su coraje. La madre quizá de esos tres hermanos que fueron cayendo, uno a uno, sin que jamás supiera dónde estaba, o la madre de esa chica de quince años que todo lo pedía, con sus compañeros era la reducción del precio del transporte escolar. Y le arrancaron la vida.

Hablar de narrativas de lo invisible y del vacío equivale a reconstruir las historias de los desaparecidos. Sin embargo, Lucrecia Escudero (2001: 554), que analiza el discurso periodístico durante los años de la dictadura, sustenta la idea de que los relatos de los

desaparecidos carecen de narración; según ella, podrían considerarse como la antítesis de aquellos cuyo objetivo es contar, poner en escena personajes, situaciones. Dado que el sujeto aparece como un ausente de la anunciación, Escudreo (2001) va más allá y los define como *antirrelatos*, puesto que carecen actores o individuos a los que se les pueda hacer un seguimiento de sus transformaciones morales y justificar sus acciones..

Ahora bien, queda pendiente una pregunta: si los relatos de los desaparecidos son *antirrelatos*, ¿qué son las narraciones de los hijos?. Una respuesta posible, sin pretender dar respuesta unívoca, la encontramos en el trabajo de Rafael Blanco (sf) sobre la “Generación postdictadura. Identidades sociales y discurso emergente”. A partir de las sugerencias de Blanco (sf) podríamos analizarlos como relatos de reconstrucción de identidades, pues la escritura misma, como en el caso de Elsa Osorio, exige un procedimiento cuyo fin último es reconstruir la historia de un individuo mediante la recuperación parcial de su genealogía. Así, la trayectoria que el desaparecido tiene en sus últimos días, al igual que sus gustos, preferencias y otras señas de identidad, se convierten en la manera de realizar este propósito.

En la novela de Osorio se representa dicha trayectoria mediante la reconstrucción de la historia individual, familiar y política de Liliana, la cual sólo termina de ser esclarecida en el encuentro que Luz tiene con el padre. En este mismo encuentro, se revela que, contrario a lo que Luz pensaba, había sido el fruto del amor y que había sido una hija deseada:

Difícil sentir la muerte de una madre que nunca conocí, duele, sí, pero no era ese dolor crudo, punzante, que estaba sintiendo a través de Carlos [...]

Me gusta, me gusta saber que me querían tener, que me desearon. Me pasé toda mi vida sintiendo que no era mi caso (318-319)

Asistimos, también, al proceso de la recuperación de la historia individual de la madre de Luz y mediante la reconstrucción de sus lazos afectivos y sociales, se le ubica en un contexto, se restablecen sus lazos entre el presente y el pasado y se le inserta en su historia de forma que adquiere un espacio en la representación simbólica.

Este proceso, necesario para una vida individual, es conveniente para la historia de la sociedad, del país y del continente, puesto que, simbólicamente, el sujeto-desaparecido deja de ser un “cuerpo chupado” y adquiere una identidad. En este último aspecto, la narrativa literaria cumple una función específica dentro de este proceso de recuperación de la memoria, ya que el acto de recordar, que es un asunto individual, trasciende al plano social, como lo veremos en el siguiente apartado.

De la memoria individual a la colectiva: Testimonio y metatestimonio

Hemos subrayado algunos de los temas centrales en la novela y hemos dicho que ésta empieza con la inquietante búsqueda de Luz por sus señas de indentidad, para cual participa de un proceso de recuperación de la memoria individual que, teniendo en cuenta el contexto en el que está inserta la historia, trasciende al plano social.

El salto retrospectivo, que se da en la primera parte, donde se enfoca el año de 1976, es decir, nos ubica en el inicio de la dictadura. De forma sucesiva, la narración se adentra en la historia reciente argentina, en el asunto de las identidades negadas, como un fenómeno político, pero que involucra las circunstancias personales de los personajes. A este respecto, la protagonista señala:

-Ramiro, yo nací el 15 de noviembre de 1976. ¿Te das cuenta? Mil novecientos setenta y seis [...]

- No era un año como cualquier otro. Vos lo sabés muy bien. En ese año desapareció tu papá. Y muchos otros, mujeres embarazadas también (341).

La recuperación de la memoria juega un papel ético-político, esto es, contrahegemónico, en el sentido que trasciende el discurso literario y nos pone ante la historia del siglo XX. Aunque específicamente se trata de la situación política argentina nos trae a la memoria los otros ejemplos de genocidio, dictaduras y de masacres que han acontecieron a lo largo de éste, y cuyo caso paradigmático sigue siendo Auschwitz:

Tras la imposición de regímenes de terror, la importancia de la recuperación de la memoria constituye una tarea ineludible. Al menos así lo indica la amplia reflexión que sobre el tema se ha generado en ámbitos intelectuales, jurídicos, políticos o artísticos, en distintas partes del mundo. En situaciones de violencia y de terror como las vividas en este siglo, el trabajo de la memoria se encuentra ligado no sólo al esclarecimiento de lo ocurrido y a la necesaria aspiración de justicia, sino a enfrentar una pregunta inevitable: “¿cómo fue posible?”. El olvido y el silencio cierran la posibilidad de reflexionar sobre un pasado que la sociedad lleva a costas, influyendo, sin duda, en los modos de vivir su presente y, por tanto, en las formas en que, desde allí, proyecta un futuro (Maldonado, 2006: 83).

La articulación de los recuerdos le da un sentido al mundo ya que, como expone Mèlich (2006: 119), permite comprender el presente, e incluso el futuro. Gracias a la recuperación de la memoria, el Holocausto se convierte en una metáfora de los procesos de exterminio, esto es, se ha llegado a convertir en un referente para aludir fenómenos semejantes y cuyos correlatos los hemos tenido en países como Argentina, Chile o Colombia. Recordar-contar implica acceder a la conciencia colectiva y, para el caso de la historia reciente en Argentina, incita al debate de los desaparecidos que atañe al individuo y a la sociedad:

El debate cultural y político acerca de los desaparecidos —y el destino de sus hijos— liga la problemática de la memoria con asuntos como las violaciones a los derechos humanos, la impunidad y la justicia, la responsabilidad colectiva, la reconstrucción de la identidad. Hasta dónde recordar y para qué hacerlo constituyen interrogantes fundamentales (Maldonado, 2006: 90).

Por otra parte, las experiencias del horror, si bien son la suma de las experiencias individuales, se incorporan en lo público a través del acto de narrar, y de allí que también se conviertan en la génesis del relato testimonial, que, por demás, se nutre de las denuncias y del juzgamiento a los sistemas de terror que han dominado el Siglo XX (Mendoza, 2004: 7). El testimonio funciona aquí como un puente entre el archivo y la memoria, primero, porque el testificante participa directamente de las situaciones que denuncia y, segundo, puesto que lo atestiguado es producto de una experiencia vivida.

En la obra de Elsa Osorio nos encontramos ante la noción de recordar como sinónimo de resistencia. Como otras novelas que se publican sobre el tema de la época de la postdictadura, participa de la recuperación de un pasado que potencialmente podría haber sido borrado. De esta forma, la novela cumple una función social y contribuye a mantener viva la memoria; para que la historia no se repita. Al mismo tiempo que permite unir las piezas de una sociedad desgarrada tras la violencia e identificar a los culpables, representa la lucha de las Abuelas de la Plaza de Mayo.

Narraciones como *A veinte años*, *Luz* emergen como un intento de poner palabras al vacío, a la desaparición, al robo de la identidad y de presentar la *otra* versión de la historia. Así, también participan de la configuración de un régimen de la memoria que es urgente en la posdictadura. Pues, como lo expone Nelly Maldonado (2006) las narraciones testimoniales sobre la época de la dictadura suplieron una necesidad o vacío, en cuanto al conocimiento de la historia reciente en Argentina:

Ante la falta de una historiografía crítica del genocidio, el interés de los lectores se volcó hacia narraciones literarias de la historia y también al género ensayístico y documental, apto para proveer un cuadro general de la represión y sus metodologías. Finalmente, para la década del 2000, se comenzó a darle un lugar a algunos testimonios de sobrevivientes, mujeres de desaparecidos, mujeres militantes e H.I.J.O.S., pero –como ya indicáramos– este tipo de textos (algunos publicados en el exterior) todavía no han sido integrados como elementos claves en la elaboración de la memoria colectiva (Maldonado, 2006: 92).

Un referente de lo anterior lo encontramos en la novela, en una escena en la que el testimonio, además de aparecer como un rasgo metatextual, es llevado a la categoría de *lección*; primero por la presencia de otros testimonios en el texto y, segundo, por la función que cumple la lectura, que la protagonista hace a hurtadillas, de los textos testimoniales, concretamente, sobre los mecanismos de tortura usados por la dictadura. Los testimonios de las víctimas le sirven para comprender su presente y actuar sobre éste¹³. Veamos un ejemplo tomado de la novela:

¹³ Mèlich (2006: 119) asegura que la *comparación* es imprescindible para que el testimonio tenga el carácter de *lección*.

Cierro el libro y lo escondo detrás de los otros, en la biblioteca de mi cuarto. Todavía estoy temblando después de leer ese testimonio, como si esas llagas, esa carne chamuscada me dolieran me dolieran en mi propio cuerpo (322).

La presencia y la lectura de otros testimonios en el texto de Osorio da cuenta, por tanto, de una función didáctica del texto, puesto que ayuda a que la protagonista comprenda su historia. La lectura cumple entonces una doble función: como medio de toma de conciencia y una función ética. La ética pensada en los términos que Melich (2001: 15-16) lo propone; en relación con un *otro* en la que el yo depona su soberanía y se hace responsable del otro que no tiene poder. Entendida de esta forma, la ética no es una forma de conocimiento sino un acontecimiento que irrumpe en mi tiempo y en mi espacio, por lo cual la lectura implica ese potencial transformador para el lector.

En suma, los testimonios de las víctimas de la dictadura, dentro de la novela, hace posible hablar de *metatestimonios* y su lectura opera como un elemento transformador o concientizador para la protagonista¹⁴. La inclusión de otros testimonios convierten la novela en una obra doblemente *incómoda*, ya que no sólo ofrece una verdad alternativa sino que, al posibilitar la *comparación*, trasciende a la dimensión ética del texto, en el sentido que permite comprender e incita a actuar. Así lo revela la protagonista:

Ahora los fantasmas salen de esos diarios, ya amarillentos por el tiempo, y pueblan mis días y mis noches. [...] Y ese hombre a quien ni la picana en las encías, en las tetillas, en todos lados, ni el apaleamiento sistemático y rítmico con varillas [...] logran desmayarlo ni hacerlo hablar [...]

Esto que acabo de leer es sólo algo más, pero es como si no pudiera ya tolerarlo, como si mi propio cuerpo estuviera cubierto de moretones (323).

Emerge aquí el asunto de la verdad testimonial y de los agentes de dicha información. Se trata de una verdad que se inscribe como

¹⁴ Creemos pertinente hablar de metatestimonio, ya que en la novela de Osorio, que tiene rasgos testimoniales en sí misma, da cuenta de otros testimonios.

un contradiscurso puesto que, por un lado, se aleja de la verdad oficial, esto es, de la institucionalizada mediante el régimen de verdad que opera en cada sociedad y, por otro, presenta la versión silenciada de los mismos acontecimientos (Foucault 1991). Los agentes de dicha información, como aparece en la novela de Osorio, pueden caracterizarse como sujetos *otros*, pues estamos frente a voces que emergen de grupos carentes de representatividad y que nos interpelan desde la alteridad. Es por eso que no complacen política o éticamente y, como lo apunta John Beverley (sf), pueden parecer “extrañas”:

[e]sta voz también viene a nosotros desde el lugar de un otro, un otro que está reprimido u ocluido por nuestras propias normas de autoridad cultural y de clases. Tiene la fuerza de lo que Freud denominó “lo extraño” (esta extrañeza es parte del efecto estético del testimonio) [...] en el testimonio somos en efecto interpelados *desde* el subalterno (Beverley, sf).

En resumen, hemos aludido algunas de las consecuencias que tiene la recuperación de la memoria individual en la construcción de la identidad colectiva. Asimismo, demostramos que hablar de memoria individual, a partir de la novela de Elsa Osorio, es decir, a través de los personajes y sus peripecias, implica hacerlo como un ejemplo paradigmático de reconstrucción de una vivencia colectiva de los desaparecidos, pero también la del país y del continente.

No es gratuito entonces que el *Informe* elaborado por la Comisión Nacional sobre la Desaparición de Personas tenga por título *Nunca más* (1984). Con este informe, según lo apunta Romero (2008), se configura un régimen de la memoria, en el sentido que ésta se convierte en hegemónica, en el sentido de que define una manera de ver e interpretar la historia reciente argentina. El *Informe* recoge, no obstante, la consigna del movimiento que se gesta en la post-dictadura y en la novela de Osorio también se escucha: “Nunca más, nunca más, es solo un grito y miles de voces vibran y me producen una emoción nueva [...] La sangre derramada no será perdonada, corea un grupo” (328).

Después de analizar la novela *A veinte años*, *Luz*, podemos concluir que ésta, al adentrarse en la historia reciente de Argentina y,

específicamente, en el asunto de las identidades negadas, participa del proceso de re-construcción de la historia reciente de este país, al mismo tiempo que nos interpela desde las voces que la Historia oficial silenció. Mediante las técnicas narrativas de analepsis y prolepsis, en combinación con el empleo de testimonios y metatestimonios, se desvela la historia de un país dividido por el horror, las desapariciones y la tortura. De esta manera, la novela adquiere un carácter de *lección*, es decir, alcanza una dimensión ética, pues deja en evidencia que olvidar es traicionar y que recordar es otra forma de resistir 

Referencias

- Beverly, J. (sf). "Testimonio y política imperial". *Miradas revista del audiovisual*. [Documento en línea] Consultado 2008-11-30
- Blanco, R. (sf). Sobre la "Generación postdictadura. Identidades sociales y discurso emergente". [Documento en línea] Consultado 2008-11-30
- Biraben, G. (2003). *La Cautiva*. Película.
- Caviglia, M. (2006). *Dictadura, vida cotidiana y clases medias. Una sociedad dividida*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Escudero, L. (2001). "Desaparecidos, pasiones e identidades discursivas en la prensa Argentina (1976-1986)". En: *Revista de la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales*. 541-548.
- Foucault, M. (1991). *Saber y verdad*. Madrid: Piqueta.
- Gatti, G. (2006). "Las narrativas del detenido-desaparecido (o de los problemas de la representación ante las catástrofes sociales)". *Confines* 27-38.
- Osorio, E. (2008). [1998] *A veinte años, Luz*. Madrid: Siruela Nuevos Tiempos
- Maldonado, Nelly (2006) "Tiempos de memoria. Un recorrido por el caso argentino". En: *Intersticios* 11. 81-100.
- Mèlich, J. (2001). *La ausencia del testimonio. Ética y Pedagogía de los retaos del Holocausto*. México D.F.: Anthropos.
- Mèlich, J. (2006). "El trabajo de la memoria o el testimonio como categoría didáctica". En: *Enseñanza de las ciencias sociales. Revista de Investigación*. 115-123.
- Mendoza, J. (2004). "Las formas del recuerdo. La memoria narrativa". En: *Athenea Digital*.
- Platón (1998). "Alegoría de la Caverna" *Diálogos*. Bogotá: El Áncora Editores.
- Strejilevich, N. (2005). *El arte de no olvidar. Literatura testimonial en Chile, Argentina y Uruguay entre los 80 y los 90*. Libro en versión electrónica.
- Romero, L. (2008). "La historia política del Nunca Más. La memoria de las desapariciones en la Argentina (reseña)". En: *Revista de Historia Iberoamericana* 2008-1. 104-017.
- Vallejos, J. (2006). "Los Rubios, Intelectuales, Crítica Histórica y Tragedia". En: *El interpretador- Literatura, arte y pensamiento* 24. [Documento en línea] Consultado, marzo 2006.

Museo del Caribe en Barranquilla:

la identidad regional en el espacio del simulacro*

Recibido: septiembre 29 de 2010 | Aprobado: abril 30 de 2011

Pamela Flores**

paflor@uninorte.edu.co

Livingston Crawford***

crawfordstone@yahoo.com

Resumen

El presente artículo desarrolla una reflexión acerca de los imaginarios de identidad que comunica el Museo del Caribe y si éstos contribuyen a la construcción de ciudadanía. Presentado como el primer museo regional de Colombia, el artículo examina si la propuesta de una identidad cultural fundada en la diversidad, corresponde a una ciudadanía multicultural o, por el contrario, realizada mediante los *lenguajes de la seducción* que posibilitan las nuevas tecnologías, sirve a la construcción de un imaginario de lo Caribe asociado a las *modas étnicas*. A partir de la reconstrucción de la sintaxis narrativa del museo, del análisis de las encuestas realizadas a los visitantes y del papel que se otorga a la ciudad en el espacio geográfico-cultural del Caribe, el artículo desarrolla su planteamiento acerca de la noción de ciudadanía que el Museo promueve.

Palabras clave

Museo, ciudadanía, ciudadanía multicultural, moda étnica, simulacro.

Caribbean Museum in Barranquilla: Regional identity in the space of simulacrum

Abstract

This article explores on the imagined identity that the Museo del Caribe communicates and whether or not it contributes to the construction of citizenship. Presented as the first regional museum in Colombia, the paper examines whether the proposed cultural identity based on diversity, corresponds to a multicultural citizenship or, conversely, using the languages of seduction provided by new technologies, serves to the construction of an imaginary of the Caribbean culture associated with ethnic fashions. Based on the reconstruction of the museum's narrative syntax, on the analysis of surveys made to visitors, and on the role given to the city in the geographic-cultural space of the Caribbean, the paper develops its approach on the notion of citizenship that the museum fosters.

Key words

Museum, citizenship, multicultural citizenship, ethnic fashion, simulacrum.

* Este artículo presenta los resultados obtenidos en la investigación *Imaginarios de Ciudadanía en el Museo del Caribe de Barranquilla, Colombia*. Grupo PBX de Investigación en Comunicación y Cultura de la Universidad del Norte (Categoría A1 de Colciencias). Agradecemos el apoyo brindado por los estudiantes del Diplomado en Cultura Ciudadana del Convenio Universidad del Norte, Fundación Terpel durante 2009 para la realización de las encuestas.

** Doctora en Estudios Culturales, Universidad de Sevilla, España. Docente investigadora, Departamento de Comunicación Social, Universidad del Norte, Barranquilla.

*** Candidato a Doctor en Filosofía, Universidad de San Marcos, Lima. Docente, Programa de Comunicación, Universidad San Ignacio de Loyola, Lima.

¿Nostalgia del objeto perdido? Ni siquiera. La nostalgia era hermosa porque conservaba el presentimiento de lo que se había producido, y que podría producirse de nuevo... Era hermosa por no saciarse nunca, como lo era la utopía por no realizarse jamás... Otra cosa es enfrentarse a la evidencia literal del fin... y a la evidencia literal del origen.... Pero disponemos hoy en día de los medios de poner en práctica tanto nuestro origen como nuestro fin... Saciamos nuestra nostalgia y nuestras utopías in situ e in vitro. Estamos pues, ante la imposibilidad de soñar un estado pretérito o futuro de las cosas.

Jean Baudrillard

Introducción

Hasta hace poco más de un año, el Museo Romántico era el museo por excelencia de Barranquilla¹. Situado en una casona republicana, donada por Carmen Freund, heredera de una familia de origen judío que llegó a la ciudad a principios de siglo, el denominado Museo Romántico había abierto sus puertas al público en 1983, culminando, en palabras del historiador Jorge Villalón, “el sueño del cronista Alfredo de la Espriella de reunir en un solo sitio los objetos, fotografías, revistas, trajes, documentos, libros, etc., que recordaran la época del auge comercial e industrial de Barranquilla” (2000: 37). Es decir que, desde su mismo nombre y propósitos, el museo se declaraba abiertamente como un espacio de nostalgias en donde albergar los signos de una prosperidad que hacía mucho tiempo se había marchado de la ciudad.

Así, los trajes de las reinas del Carnaval –que hacen parte de las seis salas dedicadas a esta fiesta– la máquina que el periodista Alfonso Fuenmayor le prestó a García Márquez para escribir *La Hojarasca*, varias cartas de Simón Bolívar, una réplica del Camellón Abello –antigua calle de la ciudad– objetos que representan a las diversas colonias que impactaron la formación de la urbe –árabes, judíos, alemanes, norteamericanos– o aquellos que recuerdan los diversos

¹ La ciudad más importante del Caribe colombiano con aproximadamente 1.500.000 habitantes

procesos que se generaron como consecuencia del auge de la ciudad – el nacimiento de la radio en Colombia, la llegada del cine al país, el nacimiento de la aviación en el continente, la creación del barrio El Prado – configuraron un museo que narró una versión de la historia de Barranquilla construida para alimentar el imaginario colectivo desde finales de los cincuenta, cuando se hizo evidente que el esplendor se había marchado y que la “burguesía de origen cosmopolita y advenedizo que (había promovido) su desarrollo”, en palabras del historiador José Luis Romero (1976: 302), no contaba con un relevo capacitado para enfrentar las nuevas realidades socioeconómicas de la región y del país. Quedaba, entonces, el refugio en el pasado y el Museo Romántico fue ese espacio de comunicación que sirvió a la consolidación de ese imaginario de nostalgia.

Sin embargo, para finales del siglo pasado, el imaginario de la nostalgia parecía agotado. La ciudad crecía, las problemáticas sociales también y una diversidad de comunidades que nada tenían que ver con el “pasado perdido” era ahora parte de la ciudad. Una Barranquilla múltiple y caótica crecía en todas las direcciones y mientras no se podía controlar la ciudad, empezó a fortalecerse un imaginario de región. Como correlato, una estructura en forma de cubo denominada Parque Cultural del Caribe, fue haciendo paulatina aparición en el deteriorado paisaje urbano del centro de la ciudad; y en su interior, el año pasado (abril de 2009), se inauguró el Museo del Caribe, presentado como el primer museo regional de Colombia. Se concretó así, un nuevo imaginario, comunicado mediante imágenes fotográficas en pantallas gigantes, videos, juegos visuales y algunos objetos exhibidos sin ningún orden específico, –una máquina de escribir anónima, canastos, acordeones, radios, brochas para pintar paredes, lámparas de gas, jarrones de porcelana– el cual ya no estaría referido a una burguesía “cosmopolita y advenediza” sino a unas comunidades ignoradas caracterizadas por su diversidad; ni se centraría en una ciudad sino en una región amplia y llena de espacios naturales a muchos de los cuales (ficción o realidad, poco importa) pareciera no haberse acercado nunca hombre alguno.

Tradicionalmente, los museos han sido considerados constructores de sentidos asociados a los intereses del poder del estado. Sin

embargo, cómo Kaplan ha señalado, durante las últimas décadas, “en los museos, el yo colectivo presentado ha estado sometido a un creciente escrutinio tanto con respecto a los *otros* no occidentales... como a esos *otros étnicos* al interior de las naciones modernas, quienes reclaman el reconocimiento de una herencia cultural distinta” (1995: 37), lo cual ha hecho que, al eliminar la visión unitaria de los museos del pasado, se imponga la creación o recreación de nuevos y diversos “yoes” colectivos, relativizando los fundamentos mismos de la organización tradicional de las colecciones en los museos, y muy particularmente, de los denominados museos nacionales². Esta relativización, producto de la caída de los relatos unívocos de la Modernidad, impone que el acto *deliberado* y, a la vez, *subjetivo* que implica una colección (Pearce, 1995: 16), se asuma a partir de nuevos intereses políticos, económicos y culturales, lo cual supone la selección de unos objetos determinados y no de otros; ordenados de unas maneras específicas y no de otras; y relacionados de forma que produzca unos relatos y no otros, por parte de un público que se espera convocar para que asuma el yo o los *yoes* propuestos.

Ello ha llevado a algunos autores y a museógrafos a plantear que de agentes del Estado, los museos pueden convertirse en “espacios importantes en la esfera pública para la discusión, construcción y contestación de ideas” (Ashley, 2005: 7). Y que si los museos nacionales, como medios de comunicación del proyecto del Estado-nación, han servido para concretar –a través de esa concreción que son, precisamente, los objetos– la abstracción del Estado, y para expresar la capacidad de un Estado para imponer su visión del mundo sobre otros; los museos contemporáneos pueden construir relatos multiculturales, celebrar la diversidad y escenificar lo múltiple. Así, tanto las teorizaciones sobre los museos como la praxis de organización de las colecciones han sido revisadas con el fin de generar discursos más plurales e incluyentes. En particular, el hecho de que las naciones no tienen, por lo general, narrativas nacionales aceptadas

² Esto vale también para los Museos de Ciudad o para los Museos Regionales, los cuales fundamentan su relato en la construcción de una identidad que, necesariamente, pasa por lo político.

por la mayoría, hace que la selección de los artefactos seleccionados en un museo nacional (lo mismo vale para uno regional o local) y la organización de los mismos para construir un relato total sea motivo de discusión. Como expresó Davidson, “¿Cómo podríamos responsabilizar a una institución de la representación de la historia nacional a una audiencia nacional dividida entre la opinión experta y la opinión popular? (citado por Dean y Rider, 2005: 45).

Sin embargo, más que una división entre “la opinión experta y la opinión popular”, la discusión del museo como proyecto político, se centra, a nuestro modo de ver, en la tensión entre una “opinión experta” que aborda la historia cultural como una historia polifónica³, y otra también “experta” que ha hecho de la representación de la diversidad, un medio para mantener el proyecto hegemónico del capital, mediante una representación descontextualizada y pintoresca de la diversidad. Es decir que, así como los museos nacionales, a partir del siglo XIX, construyeron narrativas hegemónicas y etnocéntricas de la identidad nacional con el fin de consolidar el Estado-nación y su correlato el capitalismo industrial, algunos de los museos de la diversidad hoy (en sus diversas formas, sea reorganizando los museos nacionales, sea con la creación de museos regionales o locales o integrando la diversidad a la oferta de exhibición) corren el riesgo de hacer que los lenguajes de la diversidad se conviertan en instrumentos de seducción:

Así, por ejemplo, los museos interactivos, los resguardos indígenas hechos ferias de diversiones, los jardines botánicos con expediciones programadas, son espacios concebidos para mantener un discurso plural y multicultural que, al convertir la cultura en mercancía, la neutraliza y desvaloriza integrándola al sistema. Porque así como el museo tradicional repetía el lenguaje unívoco de la Modernidad, la interactividad de los espacios culturales posmodernos contribuye a la eficacia de los discursos de la seducción” (Flores, Crawford, 2003: 68).

³ Ver el artículo de Peter Burke, *Cultural history as poliphonic history* en el cual hace un completo recorrido por el denominado “giro cultural” (2010: 479-486).

En concordancia con ello, el *British Museum* se presenta como a *museum of the world, for the world*⁴ a través de cuyas colecciones “el mundo puede escribir las nuevas historias que necesita para entender su pasado y dar forma a su futuro”, siempre en consonancia, con el proyecto multinacional. Ello se evidencia, por ejemplo, en el hecho de que su director actual, Neil MacGregor, ha construido “una historia del mundo” a través de 100 objetos universales pertenecientes al Museo. Por su parte, el Museo del Louvre, después de una visita guiada por la historia del palacio, la cual es una suerte de metáfora de la historia nacional, propone el recorrido por 8 departamentos que incluyen desde “antigüedades orientales” hasta “artes gráficas”, lo cual constituye una eficaz metáfora de la capacidad nacional para construir el yo colectivo como un yo irradiador de civilización. Todo esto indica que, a pesar de las relativizaciones sufridas por el discurso hegemónico occidental durante las últimas décadas y de las reorganizaciones que éstas han ocasionado en los museos, éstos siguen siendo agentes de un modelo hegemónico de cultura; y que el vínculo que estableció Bennett entre el museo, como institución, y el capitalismo burgués (Bennett, citado por Ashley, 2005: 6), sigue vigente en cuanto Europa continúa construyendo narrativas sobre sí misma y sobre los otros desde un imaginario que fundamenta sus presupuestos e intereses. En otras palabras, “en la posmodernidad, no se ha abandonado la *cultura de la supremacía* sino que se han generado nuevas versiones de la misma” (Pérez Tapias, 2003: 134); y en este sentido, las nuevas herramientas proporcionadas por la tecnología, en cuanto tienen una enorme capacidad de seducción, se convierten en estrategias eficaces para fundamentar el proyecto de la sociedad posindustrial.

Este planteamiento no pretende invalidar la totalidad de las reformas museísticas dirigidas a una representación más equilibrada del otro. Pretende sí, establecer los riesgos que para una política incluyente y su correspondiente correlato en los museos nacionales, regionales o locales, tienen los lenguajes de la seducción propios del discurso posmoderno. Y proponer que el reconocimiento del otro no

⁴ Ver la página del Museo Británico: http://www.britishmuseum.org/the_museum.aspx

consiste solamente en visibilizar lo que ha permanecido oculto sino en construir formas de representación que garanticen el ingreso al universo de los derechos.

Así, si en el Museo Romántico, es evidente una visión clasista y hegemónica de la sociedad y de la cultura, si en él se encuentra una eficiente representación de esa “ciudad escindida” que, como anota José Luis Romero (1976), fueron las ciudades latinoamericanas desde las primeras décadas del siglo XX; si en consecuencia, solo visibilizó a una clase social a la cual adjudicó la capacidad de promover el desarrollo de la ciudad y de poseer sentimientos cívicos; el Museo del Caribe expresa que su pretensión es dar la voz a los olvidados y proponer una sociedad plural; lo que equivaldría, en palabras de Ashley, a configurar una “esfera pública para la discusión, construcción y contestación de ideas”. En este sentido, el propósito de esta investigación se centra en establecer si los relatos que construye el Museo del Caribe contribuyen, como afirma en su Misión, “a la construcción de un imaginario de región basado en el reconocimiento y el respeto a la diferencia”⁵ como una forma de construcción de ciudadanía o si, por el contrario, crean las condiciones para inscribir lo Caribe como productos culturales en el mercado simbólico globalizado bajo la categoría de lo *étnico*, como forma de mantener lo que Vigil y Zariquiey (2003) han denominado ciudadanías inconclusas.

De ahí que, a partir de la descripción del Museo del Caribe, nos proponemos responder:

1. ¿Cuál es la sintaxis narrativa del relato que construye el museo y qué posibilidades otorga ésta de construir un imaginario de región, capaz de “reivindicar el derecho a la diferencia y el acceso igualitario a los lugares de poder” que son, tal como indica Colom (1998:106), los presupuestos de la política multicultural a la cual el museo pareciera querer adscribirse?
2. ¿No está construyendo el museo un relato identitario que, velado detrás de un lenguaje de seducción, sirve para cons-

⁵ Ver la Misión en página web del Museo del Caribe: http://www.culturacaribe.org/museo_del_caribe.html

truir una versión contemporánea del otro como exótico? En otras palabras, ¿estamos ante un producto étnico o ante un espacio de construcción de ciudadanías multiculturales?

3. En este contexto, ¿cuál es papel que se otorga a la ciudad en la reconstrucción social que hace el Museo de nuestro espacio geográfico?

Responder estas preguntas es fundamental para el futuro de la región; especialmente, en un contexto histórico en que, desde las instituciones públicas regionales, se promueve un proyecto político que conduzca a una mayor autonomía administrativa y financiera; a mayor independencia en la planificación; y al reconocimiento de la región Caribe como un ente político capaz de decidir sus proyectos de futuro. Ello obligaría a una mayor conciencia ciudadana por parte de los habitantes de la región, a la creación urgente de mayores espacios “en la esfera pública para la discusión, construcción y contestación de ideas”, y a una noción de ciudadanía multicultural para la cual la simple visibilización no sea sinónimo de reconocimiento. En síntesis, un imaginario de lo Caribe que no se verifique como una ciudadanía inconclusa.

Antecedentes: Los museos en América Latina

La relación del museo con la memoria se encuentra en el origen mismo del término y por ello, el museo es un fuerte configurador de identidad ya que presenta lo que es válido recordar, lo que merece ser conocido y apreciado por una sociedad como parte de un patrimonio común. En este sentido, todos los museos son museos de la memoria y, por tanto, su objeto es la construcción del vínculo social mediante la puesta en escena de unos referentes identitarios que creen un imaginario común. Sin embargo, como hemos señalado, es solo a partir de la creación de los Estados nacionales que el museo, como institución, asume conscientemente su capacidad política y se convierte en constructor de ciudadanía en cuanto hace concreta la abstracción del Estado y configura espacios de reconocimiento de lo que Anderson denomina comunidades imaginarias. Así, trátase de museos de arte o de ciencias naturales, el museo, como institución,

se constituye en espacio fundamental del proyecto de educación universal de la Ilustración al promover la valoración en el imaginario ciudadano de lo nacional y, simultáneamente, hacer de Europa el centro de la cultura y del desarrollo de la ciencia.

En consecuencia, en América Latina, en donde los respectivos proyectos de Estados nacionales tuvieron un carácter excluyente, los museos, y particularmente los museos nacionales, fueron espacios para élites ilustradas que, como tales, no contribuyeron a la construcción de la identidad nacional. Y como imitaciones que fueron de los museos europeos, narraron la historia desde una visión etnocéntrica de la cultura que contribuyó a fortalecer sociedades clasistas y jerarquizadas.

Las industrias culturales, tal como lo advirtieron Horkheimer y Adorno, marcaron el tránsito del concepto de cultura de las Bellas Artes a lo económico. La cultura de masas generó nuevas lógicas de producción y consumo; y los productos culturales, sometidos, como diría Benjamin, a la “reproductibilidad técnica”, se asumieron como simulacros. Pero la producción masiva fue también vía de democratización de bienes simbólicos y la reproducción tecnológica, al difuminar la línea entre *alta* y *baja* cultura, alteró los sentidos asociados al término: lo masivo permitió que lo popular asumiera formas distintas a la tradición y se mezclara con las formas *cultas*, sin que ello implicara abandonar la visión etnocéntrica que dominaba la esfera creativa.

La posmodernidad relativizó esta visión etnocéntrica al punto de impugnar las valoraciones culturales; y otorgó un estatuto a lo masivo al equiparar el “original” al “simulacro”. Las industriales culturales posindustriales han creado nuevas formas de “reproducibilidad” que hacen de lo virtual una nueva realidad, no una copia, con lo cual la relativización de los metarrelatos de la que habló Lyotard (1979: 4) ha conducido a nuevas formas de representación o a una sustitución, en términos de Baudrillard, del universo de las representaciones por el de las imágenes, entendiendo que mientras éstas son “asesinas de lo real”, las representaciones constituyen una “mediación visible e inteligible de lo Real” (1978: 17). Para este autor, la representación hace posible que un signo “pueda remitir a la

profundidad del sentido” (17); por el contrario, las imágenes ya “no corresponde(n) al orden de la apariencia sino al de la simulación” (18) por lo cual estamos “en un mundo...de la alucinación de la verdad, del chantaje de lo real” (23).

Así, aunque la posmodernidad condujo a un replanteamiento de las estrategias de comunicación de los museos a partir del cual de espacios concebidos para construir imaginarios de unidad, se han transformado en escenarios de diversidad; de espacios de comunicación de una vía, se han convertido, con el apoyo de la tecnología, en espacios participativos o interactivos; de espacios académicos y oficiales, han evolucionado hacia una concepción lúdica del aprendizaje; e incluso, con la creación de las tiendas de reproducciones, el visitante ha pasado de ser un observador de colecciones para convertirse, él también, en coleccionista; estos cambios no deben ocultar el hecho de que la pregunta fundamental sobre los museos nacionales, regionales o locales está relacionada con las versiones de identidad que se comunican y con las formas de ciudadanía que proponen; ya que si por un lado, las políticas culturales intentan propiciar la valoración de las diferencias, por el otro, al estar bajo el influjo de las lógicas capitalistas que hacen de las tradiciones de la periferia mercancías *étnicas* que algunos economistas denominan “productos nostalgia”, terminan creando una reorganización de las distancias entre cultura de élite y cultura popular que inhabilita de nuevo a las minorías para el ejercicio ciudadano.

Un recorrido por la sintaxis narrativa del *Museo del Caribe*

Retomemos el primer interrogante que planteamos en la introducción de este trabajo: ¿Cuál es la sintaxis narrativa del relato que construye el museo y qué posibilidades otorga ésta de construir un imaginario de región, capaz de reivindicar el derecho a la diferencia y el acceso igualitario a los lugares de poder?

Dar respuesta a este interrogante condujo, en primer término, a realizar un recorrido por las salas del museo que no se redujera a experimentar la seducción y el encantamiento que proporcionan

las imágenes imponentes, los juegos de colores y luces, los objetos lejanos, las voces yuxtapuestas; toda esa multiplicidad de sensaciones que despierta el recorrido por el museo utilizando la conjunción diversidad/nuevas tecnologías. Así, las palabras de su directora, Carmen Arévalo, (*acá no partimos de una colección. No tenemos objetos ni cuadros. Sino el conocimiento de la región. Nuestro acervo nace de acercarnos al Caribe colombiano*⁶) alertan acerca de la irrealidad que caracteriza un espacio que, retomando a Baudrillard, está formado por una *precesión de simulacros*, “una suplantación de lo real por los signos de lo real” (1978: 11) o lo que Soja denomina *hipersimulaciones* de realidad en la vida cotidiana, “*copias reales* que han escapado de los territorios a los que antiguamente se circunscribían para infiltrarse ... en la vida cotidiana de la cultura, la política, la economía y la sociedad urbana posmoderna” (1989: 27).

Así, nuestra primera hipótesis de trabajo planteó que esta *precesión de simulacros* que se pone en escena en el Museo del Caribe, este “mundo de alucinaciones” construye una “narrativa programada” (Duncan, 1991: 92) que hace posible que el museo, a través de su “poder simbólico”, lleve a que “la sociedad dominante y el sistema económico se legitimen a través de (un) lazo emocional, no-racional” que hace que los intereses dominantes “sean asegurados con el consentimiento de las masas” (Ashley, 2005: 7). Iniciemos el recorrido.

La Sala de la Naturaleza.

Ya Beatriz González anotó cómo la Expedición Botánica (producto de las ideas de la Ilustración) fue “la encargada de despertar el interés por el conocimiento de la riqueza del suelo nacional y de la naturaleza que se consideraba con orgullo *única en el mundo*” y cómo ese orgullo “se transformó en signo de identidad” (2005). Sin embargo, ese “interés ilustrado” por la naturaleza, pronto se transformó en una relación romántica ya que, como ha escrito Henríquez Ureña:

⁶ Ver el artículo “El Museo del Caribe abre sus puertas al mundo” en: http://entradalibre.org/index.php?module=announce&ANN_user_op=view&ANN_id=3995

La descripción de la naturaleza... fue...para nuestros románticos, un deber que había de cumplirse religiosamente. Era un dogma que nuestros paisajes sobrepasaran a todos los demás en belleza. Nuestros poetas y escritores intentaron, y prácticamente llegaron a realizarla, una conquista literaria de la naturaleza...: nuestras interminables cordilleras, las altas mesetas de claros perfiles, el aire transparente y la luz suave, selvas tropicales, desiertos, llanuras como mares, ríos como mares, y el mismo mar resonante (1954: 153).

Este *dogma* pareciera dominar el imaginario que transmite la primera estación en el recorrido narrativo del museo, la *Sala de la Naturaleza*. Colocada en el sexto piso, el espacio está concebido, según la información oficial del Museo, para ofrecer “una experiencia visual y auditiva que alude al esplendor y la belleza de la naturaleza del Caribe colombiano” y para “mostrar la diversidad de los diferentes ecosistemas de la región, su relación con el Gran Caribe y el país”, mediante gigantescas fotografías que narran la historia de la formación geológica de la región e ilustran acerca de la diversidad de ecosistemas con los que cuenta el Caribe colombiano. Así, la *precesión de simulacros*, las imágenes que ya “no corresponde(n) al orden de la apariencia sino al de la simulación” (Baudrillard, 1978: 18) señalan la pérdida del territorio al punto de que incluso la posibilidad de ver el río que da la ubicación misma del edificio, se desaprovecha a favor de un río simulado situado en ninguna parte.

En este sentido, el museo no hace sino afianzar un imaginario social ampliamente difundido ya que al mostrar “lo que estaba aquí antes de la llegada del hombre”, según la afirmación del museógrafo Marcello Dantas⁷, convierte la naturaleza en espectáculo y, por lo tanto, al habitante en simple espectador. Así se fortalece una visión de la naturaleza como una entidad aislada de lo humano, se pierde la ocasión de reflexionar sobre las relaciones entre naturaleza e historia y sobre la responsabilidad de los habitantes con el entorno natural.

Todo lo contrario sucede en los Museos de Historia Natural. Allí, la relación entre el hombre y la naturaleza se hace presente y

⁷ Ver el artículo sobre el Museo del Caribe en la revista *Contraste*, No. 22, basado en una entrevista dada por Dantas, museógrafo del Museo del Caribe, a la Oficina de Comunicaciones del Parque Cultural: <http://contraste.unitecnologica.edu.co/es/edicion22/2009/art3>

la tensión entre ambas, lleva a reflexionar sobre la responsabilidad con el medio natural. Por ejemplo, en muchos de los museos norteamericanos de historia natural se evidencia que lo que los norteamericanos entendieron por *wilderness*, como factor de identidad, es una construcción social. Nuestro *wilderness*, por el contrario, aparece descontextualizado, con lo cual, ecosistemas naturales como las Islas del Rosario o las Serranías del Caribe no presentan ninguna relación entre sí o con el habitante de la región. Ante las enormes fotografías y videos, el visitante solo queda *maravillado*.

La Sala de la Gente

El segundo espacio en el recorrido establecido por el museo, es la Sala de la Gente. Presentado como el lugar que “narra la historia de la gente del Caribe colombiano. Una historia de encuentros y adaptaciones que a lo largo del tiempo llegaron a conformar una sociedad étnica y culturalmente diversa”; la sala propone “una mirada a los procesos de poblamiento, mestizaje y diálogo entre culturas, (y) nos habla del legado y la herencia de las gentes que han sembrado sus raíces en este territorio, facilitando la comprensión de los procesos históricos que lo han configurado”. Por su mismo propósito, esta sala representa el espacio más importante para la construcción de un imaginario de sociedad ya que plantea, o debería hacerlo, lo que hemos sido, lo que somos y lo que querríamos ser en el futuro. De ahí que el examen de las estrategias de comunicación utilizadas para la construcción de un imaginario de lo Caribe en esta sala, debe que lo que se ha pretendido mostrar desde la perspectiva de una historia polifónica es un mensaje fragmentado que no construye una caracterización de lo Caribe.

Así, se parte de un “Mensaje indígena” que pretende compartir las visiones sobre la naturaleza de los pueblos de la Sierra Nevada de Santa Marta, y de un juego interactivo que permite “preparar” platos de la cocina caribeña con ingredientes provenientes del “nuevo” y del “viejo” mundo para construir un imaginario de respeto por el otro y de diversidad que no pasa de ser un juego, como lo son los “espejos atravesados por un cono de luz que mezcla la mitad de la imagen de una persona con la mitad de otra persona, para formar una sola imagen” o el que devuelve la imagen de la persona en diferentes

colores, creando un universo de sensaciones que se disuelven tan pronto el espectador pasa al siguiente juego. De allí, el espectador pasa a las “Ventanas de identidad”, serie de videos de los pueblos invisibilizados por la historia oficial de la región, en los cuales, a pesar del propósito del museo de construir “la unidad en la diversidad”, la mayoría de ellos expresan su no pertenencia a una cultura común con lo cual, en el proceso de evitar una visión monolítica o unívoca de lo que entenderíamos por identidad Caribe, las “ventanas de identidad” terminan siendo no solo una metáfora del aislamiento y exclusión a los cuales se han visto sometidos los grupos étnicos que allí se representan⁸; sino que refuerzan en el espectador, el sentimiento de extrañeza frente a estos otros. Más importante aún, no se construye una noción de los derechos de estos grupos excluidos en cuanto no se dan elementos para un debate acerca de las nuevas formas de ciudadanía.

La Sala de la Acción

Cien objetos que, según la directora del Museo, son “piezas que dicen algo” (Ibídem), pretenden mostrar la historia social, política y económica de la región. Lo cierto es que una serie de elementos dispuestos sobre una pared sin ningún sentido ni propósito no cuentan una historia; y que no es lo mismo evitar la construcción de una historia oficial que pretender narrar eliminando los elementos conectores que constituyen la sintaxis del relato. Así, un telar, un machete, una máquina de escribir, una hélice, un canasto, un tambor, unos implementos agrícolas colocados de cualquier modo se transforman, en virtud de la ausencia de nexos que proporcionen sentido, en un conjunto de cachivaches, objetos inútiles que nada significan. Simultáneamente, esta yuxtaposición azarosa impide una visión histórica de los hechos confundiendo nuevamente, una historia hecha de múltiples voces, con un relato carente de sentido en el cual unas voces se superponen a otras creando una serie de ruidos que impiden la comunicación.

⁸ Estas etnias son: Wayú, Arhuaco, Kogui, Wiwa, Kankuamo, Mokaná, Erte Enaka, Tule, Zenú, Raizal y Palenquero.

La *Sala de la Palabra* y la *Sala de la Expresión*

En lo referente a la construcción de imaginarios sociales, estas salas son las que menos innovaciones representan en relación con la noción que se ha construido sobre lo Caribe: *el Caribe es oralidad y el Caribe es ritmo y alegría*. En la primera, los cuentos, leyendas y décimas ocupan los sentidos del visitante que solo tímidamente, logra adivinar la presencia de la literatura escrita en los paneles que hacen referencias a los escritores de la región; y en la *Cápsula de la poesía*, la “experiencia sensible e íntima” que se pretende dar al visitante, le evita cualquier posibilidad de reflexión sobre las palabras como constructoras de sentidos. Por su parte, la *Sala de la Expresión* posibilita que el recorrido termine en fiesta, en baile, en festejo. Allí, con proyecciones de hologramas se representan los músicos que interpretan el fandango, la cumbia, el porro o el vallenato para terminar el recorrido con “puro goce”, retomando la expresión utilizada en la Revista *Cromos* para describir el museo.

Esto nos conduce a plantear lo que Carol Duncan denomina “la utilidad política” (1991: 92) del museo. Un museo que pretende construir un imaginario de región es, claramente, más que cualquier otro museo un proyecto político. Pero, ¿cómo generar una reflexión o un debate sobre lo Caribe en medio de la ausencia total de categorías? ¿Cómo proponer un espacio público para la discusión si las palabras han sido descontextualizadas y el recorrido termina en medio de la fiesta? En este caso, la pregunta por la utilidad política cobra todo su sentido y nos obliga a preguntarnos por la visión que sobre la ciudadanía comunica el museo.

En síntesis, después del recorrido, podemos afirmar que la sintaxis narrativa construida en el recorrido por el Museo, es desarticulada (no se establecen relaciones entre las partes); es confusa (se yuxtaponen elementos pertenecientes a diversos órdenes); carece de sentido histórico (no es lo mismo construir una historia polifónica o narrar la historia desde diversos puntos de vista que exponer elementos narrativos que interactúan sin la posibilidad de construir sentidos ni de dialogar); y, en consecuencia, dificulta el debate sobre una identidad que funde las decisiones del futuro de la región. Más

aún, ignora la necesidad de vincular el debate de la identidad con el de la construcción de ciudadanía.

Los lenguajes de la seducción y el otro como producto étnico

Es evidente que el museo, con sus grandes fotografías, sus videos sobre la diversidad, sus juegos de luces, sombras, sonidos y colores, sus juegos interactivos y sus múltiples objetos dispuestos sin ningún orden ni criterio, construye un escenario seductor para el visitante de todas las edades y sectores. Seductor, atractivo, atemporal, el museo, en su alarde de posmodernidad, se comunica como deseo y propone un escenario en donde las imágenes, como “asesinas de lo real” (Baudrillard), espectacularizan la diferencia para hacerla deseable, haciendo que abrazar al otro, habitar un escenario de iguales, aceptar lo diverso se constituya en un juego fácil, en una experiencia lúdica que elimina las tensiones que comporta el reconocimiento. De modo que, en concordancia con el hecho de que la seducción y lo efímero se han convertido en “los principios organizativos de la vida colectiva” (Lipovetsky, 1987: 13), la transformación del otro en un producto étnico o producto nostalgia adecuado para el consumo turístico o para la entretención momentánea, hace que la diferencia se asuma como juego, con lo cual el Museo se transforma en ese espacio en donde no solo se hace fácil reconocer al otro sino que nos representamos a nosotros mismos como seres humanos que aceptan la diferencia y celebran la diversidad.

Identidad y ciudadanía ¿Dónde está la ciudad?

Ante un reconocimiento-espectáculo, sigue pendiente la pregunta por el reconocimiento político. Así, el concepto de una ciudadanía multicultural o el de una ciudadanía diferenciada está ausente en el museo. Como en todo espacio de seducción, lo político se difumina y la multiculturalidad se reduce a colores, ritmos, formas, de nuevo *puro goce*. Ante la ausencia de la ciudad en el museo y de elementos que conduzcan a la reflexión sobre el reconocimiento desde lo político, decidimos hacer un estudio de recepción que re-

velara las percepciones de los visitantes al Museo y los aportes que éste hace a la construcción de un imaginario de región. En primer lugar, realizamos el cuestionario con preguntas abiertas y generales y aplicamos, como prueba piloto, 100 encuestas entre noviembre y diciembre de 2008. Posteriormente, a partir de las respuestas que obtuvimos, diseñamos las opciones de la encuesta. A continuación, procedimos a aplicar, en febrero de 2009, la encuesta definitiva para lo cual colocamos 10 encuestadores a la salida del Museo, quienes debían entrevistar a los visitantes hasta completar 300 encuestas que tuvieron como propósito establecer:

1. Los efectos sobre el visitante
2. El relato identitario construido y la identificación del visitante con el relato
3. El papel que el Museo otorga a la ciudad en un imaginario de región

La muestra que se obtuvo presentó las siguientes características: El 72% de los encuestados vive en Barranquilla y el 12%, en el resto de la Costa Caribe. Solo el 8% eran extranjeros. El 61% de la muestra eran personas entre los 16 y los 30 años; el 22% tenía más de 46. El 42% eran estudiantes; el 26%, profesionales y el 28%, personas dedicadas al comercio.

Los efectos sobre el visitante

El resultado es contundente: Casi al 100% de los encuestados les gusta el Museo, siendo la *Sala de la Expresión* la que obtiene el porcentaje más alto (37%) en cuanto a preferencias del público encuestado. De hecho, un amplio porcentaje imaginaba el museo *aburrido o feo y poco innovador*; pero todos coinciden en que es *interesante o entretenido*. A los asistentes, les gustan *la interactividad, los juegos, las luces, la música*, es decir, todos los recursos de la comunicación-seducción, con lo cual el Museo se impone como fascinación. Y si bien ya no se trata ni puede tratarse, como pretendería Baudrillard, de conseguir la “total identificación del mapa con el territorio” (Ibídem: 81), tampoco es conducente la construcción de un mapa en donde “la nostalgia cobre todo su sentido” (Ibídem: 19). Así, en el caso de la construcción de nuestro imaginario de identidad, la nostalgia por la ciudad perdida se diluye en la recreación de una nueva nostalgia: la del “wilderness” irrecuperable; la de la diversidad

inaprensible; y las imágenes del Museo, como “precesión de simulacros”, funcionan para soñar un mapa de la diversidad en el cual la dimensión política desaparece.

El relato identitario construido y la identificación del visitante con el relato

A la pregunta *¿Qué es la región Caribe?*, la gran mayoría de los encuestados (72%) responden haciendo alusión a la diversidad. Esa diversidad, como ya hemos anotado, está exenta de contenidos políticos. Así, si la ciudad ha desaparecido del mapa que propone el Museo, otro tanto ocurre con la ciudadanía. Temas como los términos en los que debe darse el reconocimiento; o cómo conjugar el lenguaje de la diversidad con el lenguaje de los derechos; o cómo abordar los problemas de la ciudadanía desde lo multicultural, implican trazar una cartografía de la diversidad en un escenario de tensiones. Por el contrario, el Museo, inscrito en una visión idílica de lo multicultural, elude el conflicto. Así, a la pregunta sobre *los valores que enseña el museo*, un amplio porcentaje asevera que el principal valor es el respeto a la diversidad; sin embargo, al preguntarles *de qué manera se identifican con los grupos sociales que presenta el museo*, el 56% de los encuestados dice que *no se identifican porque ellos constituyen comunidades diferentes* o *porque sus valores son distintos*. Un 22% destaca como positivo, *el respeto de las culturas indígenas por la naturaleza*, sin embargo, añaden que *eso no es aplicable en nuestro contexto*. Por último, ante la pregunta sobre *el elemento que une la región*, los encuestados en un 73% responden que la música y la alegría, con lo cual se elude, una vez más, el problema de las tensiones sociales relacionadas con la construcción de una identidad que incluya lo político.⁹

⁹ Es preciso aclarar que no hubo diferencias significativas en las respuestas en relación con las variables identificadas. Ello podría deberse a que el público es bastante homogéneo (la mayoría eran barranquilleros y tenían educación formal) y especialmente, al hecho de que el imaginario de región comunicado corresponde a una versión ampliamente socializada de lo Caribe durante las últimas décadas, tal como se deduce de la revisión del imaginario que ha socializado Telecaribe, por ejemplo, o del hecho de que desde lo cultural se privilegie la fiesta como manifestación característica de la región. En cualquier caso, para efectos de nuestro estudio, interesa destacar que no hubo referencias a la ciudadanía como una de las instancias de construcción de identidad.

El papel de la ciudad en un imaginario de región

Recorrer las seis salas impone el olvido de lo urbano (los videos que tratan sobre la ciudad están fuera de la sintaxis narrativa del Museo). Así, cuando se le pregunta a los encuestados por la ciudad, nos hablan de *la alegría de sus gentes*, de *la música* o de *la amabilidad del costeño*, pero es evidente que los procesos de urbanización y de ciudadanización no están presentes en el recorrido. En este sentido, puesto que un museo regional es parte de un proyecto político, cabe preguntarse, por los sentidos y propósitos del proyecto político del cual hace parte el Museo. En primer lugar, hay que anotar que el diálogo intercultural no existe en el planteamiento del Museo. En este sentido, las *Ventanas de Identidad* parecieran una metáfora de la región ya que cada comunidad se expresa desde si misma (incluso hay una variedad de testimonios en los cuales se afirma la imposibilidad de acercamiento al otro). A ello hay que añadir que no hay referencia a los vínculos políticos entre las comunidades visibilizadas y el resto de los habitantes de la región; ni tampoco referencia a los derechos de los grupos tradicionalmente excluidos.

En segundo lugar, ni las ciudades ni los habitantes urbanos están referenciados en el Museo. Que en una región con casi 10.000.000 de habitantes de los cuales más del 70% son urbanos; que en una región que cuenta con Santa Marta, la primera ciudad del Nuevo Mundo fundada en 1525; con Cartagena de Indias, el puerto colonial más importante sobre el Caribe y espacio importante hoy, de la industria turística nacional; con Barranquilla, la ciudad por la cual ingresó la Modernidad al país, para mencionar solamente algunos clichés; que en una región en donde hoy es notorio el atraso en el desarrollo de sus ciudades y la debilidad de sus dinámicas de ciudadanía, el Museo Regional ignore la ciudad, plantea preguntas fundamentales acerca del proyecto político que se está construyendo alrededor de la noción de lo Caribe. Y más aún, que en una región con fuertes oleadas de inmigrantes que impactaron los centros urbanos y alteraron el tejido social, su Museo regional apenas si da cuenta de esos procesos y resulte incapaz de plantear una sintaxis narrativa que fundamente una ciudadanía multicultural y un diálogo entre

culturas, alerta acerca de los problemas que para la construcción de lo público, conlleva esa “precesión de simulacros” que caracteriza concebir la diferencia desde las modas étnicas.

En el mundo contemporáneo, la historia es una “geografía interpretativa” ha dicho lúcidamente, Edward Soja (1989: 18). Es decir que es desde la relación de las colectividades con el espacio que podemos postular nuevas formas de ciudadanía más integradoras o, retomando la expresión de Vigil y Zariquiey, menos inconclusas. Asumir la diversidad ha complejizado el problema de la ciudadanía hoy. Ciudadanía multicultural, intercultural o compleja son algunos de los términos que, en el marco de la filosofía política actual, dan cuenta de la urgencia de debatir el problema. Para eludir el debate, el poder ha creado “espacios idealizados en donde el conflicto no está representado” a lo cual, afirma Soja (1996: 33), se oponen nuevas formas de resistencias que se han alimentado de “las nuevas políticas multiculturales del lugar, el espacio y la identidad regional, en una conciencia más profunda de las redes de vigilancia que controlan la geografía de la ciudad carcelaria y de cómo defenderse de ellas; en una comprensión más sofisticada del impacto desigual, locativo y racial de la desindustrialización y reindustrialización; en el lento y creciente empoderamiento de una “minoría-mayoría” en la política local...” (1996: 33). A ese empoderamiento de una “minoría mayoría” debería apuntar un museo regional, especialmente cuando esa “minoría-mayoría” corresponde a una región con indicadores de desarrollo bajos y con niveles deficientes de participación política. Para lograrlo, las Ciencias Sociales contemporáneas postulan una geografía del lugar; esa geografía está ausente en el Museo del Caribe.

Los juegos de la diferencia y las trampas de la identidad

Para el sociólogo francés Gilles Lipovetsky, en la posmodernidad, “la conmutación de los signos, el orden de los simulacros no son sino el último estadio en el devenir de las sociedades democráticas” (1983: 114). En consecuencia, no puede haber nostalgia

del principio de realidad porque su puesta en duda ha permitido “el derecho a las diferencias, a los particularismos, a las multiplicidades en la esfera del saber aligerado de toda autoridad suprema (115). Sin embargo, este planteamiento solo es válido para los grupos de la corriente principal en el contexto de las democracias occidentales y, por tanto, deja por fuera el problema de las concepciones no occidentales de los derechos humanos y de la posibilidad de un diálogo intercultural sobre el universo de los derechos. De modo que cuando, desde el Tercer Mundo, asumimos la diferencia como simple multiplicidad, como juego de luces y colores, como exótico particularismo desestructuramos las prácticas locales e impedimos el acceso a un diálogo que nos inserte en lo global en condiciones de equidad.

Los problemas relacionados con una ciudadanía multicultural son un tema central en la filosofía política hoy. Así, el tema de la identidad no puede aislarse del tema de los derechos y éste implica la discusión de nociones de ciudadanía que no solo superen el paradigma de la Modernidad, sino que eviten los riesgos de los lenguajes de la seducción propios de la comunicación posmoderna. Un museo regional que pretenda reconstruir la identidad desde perspectivas múltiples e incluyentes no debería olvidar que la interculturalidad es diálogo y que éste implica una relación comunicativa que apueste por la igualdad en la diferencia. Al aislar cada cultura en su *ventana*, al eludir la ciudad, al yuxtaponer los elementos culturales sin aludir a las prácticas y contextos que les confieren sentido, al convertir el mestizaje en un juego de colores, al hacer de la naturaleza espectáculo, y, especialmente, al invisibilizar los conflictos y tensiones sociales, la discusión por la ciudadanía se difumina. En el desfile de la “precesión de simulacros” entre el último y el primer piso del Museo del Caribe, el “puro goce” deja pendiente, una vez más, la tarea de la ciudadanía y la búsqueda del acceso a los lugares de poder en condiciones de equidad. Y el museo se despliega como un fascinante producto étnico en conformidad con esa nueva forma que hemos inventado de vivir la nostalgia 

Bibliografía

- Anderson, B. (1983). *Comunidades Imaginadas*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2003.
- Ashley, S (2005). "State Authority and the Public Sphere: Ideas on the changing role of the Museum as a Canadian social institution". En: *Museum and Society*. Mar, 3 (1), pp. 5-17. En: <http://www.le.ac.uk/ms/m&s/Issue%207/ashley.pdf> (Visitado el 3 de febrero de 2010)
- Baudrillard, J. (1978). *Cultura y simulacro*. Barcelona: Editorial Kairós.
- Baudrillard, J. (1992). *La Ilusión del fin*. Barcelona: Anagrama.
- Burke, P. (2010). "Cultural history as polyphonic history". En: *Arbor*, 186, (743): 479-486 doi: 10.3989/arbor.2010.743n1212
- Colom, F. (1998). *Razones de Identidad*. Barcelona: Anthropos.
- Colombia, apertura del Museo del Caribe*. <http://www.ipanc.org/home/contenidos.php?id=126&identificaArticulo=289> (Visitado el 8 de febrero de 2010)
- Dean, D. – Rider, P. (2005). "Museums, Nation and Political History in the Australian National Museum and the Canadian Museum of Civilization". En: *Museum and Society*. Mar, 3 (1), pp. 35-50. En: <http://www.le.ac.uk/ms/m&s/Issue%207/deanrider.pdf> (Visitado el 7 de mayo de 2010).
- Duncan, C. (1991). "Art Museums and the ritual of citizenship" En: Iván Karp, Steven D. Lavine (Eds.) *Exhibiting cultures: The poetics and politics of Museum Display*, Washington: Smithsonian Institution Press.
- Flores, P. – Crawford, L. (2003). "La Posmodernidad o la puesta en escena de la minoría (de edad)". En: *Eidos*, No. 1, Barranquilla: Ediciones Uninorte, pp. 62-76.
- González Aranda, B. (2009). "Del sombrero al árbol. Relatos icónicos de la nación colombiana". En: *ARBOR*, 185 (740): 1271-1282 doi: 10.3989/arbor.2009.740n1090
- Henríquez Ureña, P. (1954). *Las corrientes literarias en la América Hispánica*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Kaplan, F. (1995). "Exhibitions as communicative media". En: Eilean Hooper-Greenhill (Ed.) *Museum, Media, Message*, Londres: Routledge.
- Kymlicka, W. (2004). *Estados, naciones y culturas*. Córdoba: Almuzara.
- Lipovetsky, G. (1983) *La era del vacío*. Barcelona: Anagrama.
- Lipovetsky, G. (1987). *El imperio de lo efímero*. Barcelona: Anagrama.
- Lyotard, J. F. (1979). *La condición postmoderna. Informe sobre el saber*. Madrid: Cátedra.

Museo Británico. <http://www.britishmuseum.org/>(Visitado el 2 de febrero de 2010).

“Museo del Caribe, un museo que es puro goce”. Revista *Cromos* No. 4752, 18 de abril de 2009 En: <http://www.colarte.com/colarte/foto.asp?idfoto=275175> (Visitado el 20 de febrero de 2010).

Parque Cultural del Caribe http://www.culturacaribe.org/Parque_Cultural_del_Caribe (Visitado el 3 de febrero de 2010).

Pearce, S. (1995). “Collecting as medium and message”. En: Eilean Hooper-Greenhill (Editor) *Museum, Media, Message*, Londres, Nueva York: Routledge

Pérez Tapias, J. A. (2003). “Diálogo de Culturas para una ciudadanía intercultural”. En: Vigil, N. Zariquiey, R. (eds.). *Ciudadanías inconclusas. El ejercicio de los derechos en sociedades asimétricas*. Lima: GTZ, Universidad Católica.

Romero, J. L. (1976). *Latinoamérica, las ciudades y las ideas*. Medellín: Universidad de Antioquia, 1999.

Soja, E. (1989). *Postmodern Geographies. The reassertion of space in Critical Social Theory*. Londres: Verso.

Soja, E. (1996). *Thirdspace: Journeys to Los Angeles and other real-and-imagined place*. Blackwell, Oxford.

Villalón, J. (2000). “Barranquilla y sus historiadores”. En: Jorge Villalón (Comp.) *Historia de Barranquilla*. Barranquilla: Ediciones Uninorte.



Soportes teóricos y etnográficos sobre conceptos de territorio*

Recibido: abril 1 de 2010 | Aprobado: octubre 22 de 2010

Béatriz Nates Cruz**

beatriz.nates@ucaldas.edu.co

Resumen Partiendo del concepto de territorio, se presentan algunos de sus conceptos claves como el de desterritorialización, centro-periferia y lugar/no-lugar. Este artículo presenta estos conceptos bajo aproximaciones teóricas y referencias etnográficas.

Palabras clave

Territorio, Desterritorialización, centro-periferia, lugar/no-lugar

Theoretical and ethnographical supports on territory concepts

Abstract

Based on the concept of territory, some key concepts such as deterritorialization, center-periphery, and place/non-place are shown. This article doesn't pretend to go beyond a revision of the latter, presenting it by means of theoretical approximations and ethnographical references.

Key words

Territory, Desterritorialization, center-periphery, place/no-place

* Este artículo corresponde a un resultado de investigación derivado del Grupo *Territorialidades* adscrito al Instituto de Investigaciones en Ciencias Sociales y Humanas -ICSH- de la Universidad de Caldas, reconocido por Colciencias (Categoría A).

** Doctora en Sociología, Universidad Complutense de Madrid. Profesora investigadora, Departamento de Sociología y Antropología, Universidad de Caldas.

Los conceptos que en torno al territorio se tratan en este artículo se abordan desde la Antropología del Territorio, para lo cual el lector encontrará descritos y “etnografiados” los conceptos enunciados en el resumen. Las reflexiones sobre estos temas, aunque no se presentan en este artículo de manera exhaustiva por las mismas pretensiones del mismo, están soportadas en trabajos de campo de distintas épocas y lugares: la zona andina colombiana (paeces, yanaconas y paisas) desde 1996 a la actualidad y un estudio comparado entre Francia y España entre 2004 y 2006.

1. Territorios

Referirnos al territorio no es lo mismo que referirnos a la tierra, y por tanto, no se puede medir ni contar; él es una significación y por ello para asirlo lo nombramos y vivimos como calle, avenida, parcela, huerta, potrero, edificio, pueblo, ciudad, casa, parque, plaza, entre otras formas. Podemos recurrir a la etnografía para establecer la diferencia entre territorio y tierra. Para los yanaconas del sur de Colombia el territorio vendría siendo la concatenación entre el mundo y el entorno, y la tierra, el medio de trabajo donde se ponen en evidencia no sólo relaciones económicas, sino también roles sociales, lazos de parentesco, y ciertos rituales que implican como ellos dicen, “amansar” o domesticar. Este acto y proceso se da en puntos precisos tales como, tierras vírgenes para cultivo o tierras que habiendo sido abandonadas por distintos motivos se re-apropian a través de *limpias* físicas y espirituales, para “ganarle terreno a lo bravo”. De otra parte, los paeces asumen que el territorio y la tierra tienen estrecha relación, aunque el primero “sirve para pensar”, y la segunda “para hacer”. Así, relacionan los componentes de uno y otro a través de lugares tangibles: las l’kwes’s’t’iwe (montañas *azules* o montañas que se ven a lo lejos), el we’pe (páramo), yu’ik (lagunas). El lugar “para hacer” que constituye la tierra, también la podemos relacionar con “donde se vive físicamente” y esto incumbe tanto a divinidades como a seres humanos: en ul t’iwe (tierra de serpiente) vive la yu’ u’s’a (serpiente o “madre l’agua”), en la kl’ium t’iwe o tierra de duende, habita el kl’um (duende). Pero por otro lado, las

tierras de resguardo son el lugar de habitación de los *nasa* (la gente: los paeces). Para los paisas el territorio se asume en la relación mundo (lo más global, “lo que debe ser conquistado”)-entorno, donde la tierra se objetiva especialmente en figuras como la finca: casa con parcela y su medio natural. Las fincas son “centro de congregación y de identidad cultural y territorial” (Nates Cruz, 2009).

El hecho de que el territorio al contrario del espacio físico, sea una significación cultural con variadas implicaciones a nivel social, ha llevado a que se convierta en objeto de estudio de distintas disciplinas, entre las que podemos citar las más clásicas. La ecología, ha hecho énfasis en que el territorio es un área defendida por organismos similares entre sí, con el propósito de aparearse, anidar, descansar y alimentarse. La geografía social lo ha abordado como un escenario de poder, de gestión y de dominio del Estado de individuos, de grupos y organizaciones y de empresas locales, nacionales y multinacionales, pero también como una superficie terrestre demarcada que conlleva una relación de posesión por parte de individuos o grupos, y que contiene límites de soberanía, propiedad, apropiación, vigilancia y jurisdicción. Por tanto, bien puede ser el territorio de un Estado, el de los propietarios de la tierra rural o de los conjuntos residenciales cerrados de las ciudades, o el de los dominios del mercado de una empresa multinacional (Montañez y Delgado, 1998). La antropología lo aborda por un lado, como una construcción cultural donde tienen lugar las prácticas sociales con intereses distintos, con percepciones, valoraciones y actitudes territoriales diferentes, que generan relaciones de complementación, de reciprocidad, pero también de confrontación. Dicha construcción es susceptible de cambios según las épocas y las dinámicas sociales. Y por el otro, como portador de una doble naturaleza. Una que lo convierte en un tema para el estudio de una sociedad, en la que el territorio es sólo un medio. Y otra naturaleza de tipo más cosmogeográfico, en la que el territorio cobra cuerpo como objeto mismo de estudio. Por lo que asumimos que no existe un territorio en sí, sólo existe un territorio para alguien que puede ser un actor social, tanto individual como colectivo, que lo influye desde la planeación y el

ordenamiento territorial, hasta el decoro del hogar o el acceso a los recursos.

Además, el uso social del territorio no se puede tomar en abstracto: se concreta en dominios culturales tales que el parentesco, la economía, la salud, la política, la religión, entre otros. Un ejemplo clásico de lo dicho es el papel fundamental que jugaba la distribución de las aldeas bororo en el ordenamiento de su estructura social y en la forma como fue utilizada por los misioneros para fines evangelizadores. La transferencia de poblados circulares a un pueblo de tipo europeo, transformó también la visión del mundo de los bororo y coadyuvó en su cristianización (Lévi-Strauss, 1970). Lo que significa que las disposiciones territoriales son garantes de la identidad social y cultural, y que aseguran su reproducción.

1.1 Dimensiones y demarcaciones

Partiendo de todo lo anterior asumo que el territorio es multidimensional y multiescalonado. Es multidimensional porque participa de tres órdenes distintos: en primer lugar de la materialidad de la realidad concreta de “esta tierra”, donde el concepto de territorio tiene su origen; en esta medida conviene considerar la realidad geográfica, esto es, la manera como se registra la acción humana y se transforma por sus efectos. En segundo lugar de la psiquis individual. Sobre este plano el territorio se identifica en parte con una relación *a priori*, emocional y pre-social del hombre con la tierra. En tercer lugar, el territorio participa del orden de las representaciones colectivas, sociales y culturales. Y como lo plantea Di Méo (1998), el territorio es por naturaleza multiescalonado porque se ubica en diferentes escalas del espacio geográfico: la localidad, la región, al área del Estado-nación o a aquellas de las entidades plurinacionales.

Dimensiones y escalas están mediadas por dos procesos que distinguimos separadamente a nivel teórico, pero que socialmente pueden darse de manera simultánea: la territorialización y la territorialidad.

La territorialización es la estrategia que se utiliza, y el efecto que causa el delimitar un territorio: barrios, adquisición de propiedades,

creación o recuperación de poblados, el territorio de un Estado, entre otros. La territorialización sugiere un control determinado por una persona, grupo social o étnico, por un Estado o bloque de Estados. Podemos definir dos tipos de territorialización, una de tipo lineal y otra de tipo zonal. El primer tipo es el que se utiliza para marcar la soberanía espacial y depende de una autoridad centralizada que marca los límites y márgenes hacia el exterior, especialmente en el ámbito de los Estados. La territorialización de tipo zonal está referida a la demarcación que se establece en diversos ámbitos de la vida social y depende de fuerzas orientadas hacia el marcaje de espacios interiores como sucede con distintos grupos sociales en las ciudades o también dentro de las instituciones.

Podemos *etnografiar* las posturas anteriores en distintas configuraciones y morfologías que relacionan lugares y personas como sucede entre los yanaconas. Para ellos la territorialización se mueve entre una definición metafísica y filosófica de los seres y un lugar físico de referencia. Así encontramos que, distinguen “los mundos bravos” y “este mundo”. Los primeros se presentan a través de varias clasificaciones: el “*mundo de los antepasados*” que se describe como el mundo de los *tapuncos*, o gente que se alimenta del olor de la comida y que según los yanaconas viven debajo de la tierra, descripción que nos acerca a los mitos analizados por Lévi-Strauss (2001) sobre “la gente sin año”. El “*mundo de los aucas y ánimas*” que se plantea como un lugar de seres “realmente muertos”: personas de mal vivir o de fallecimiento en circunstancias sancionadas negativamente. De ahí que ese mundo sea descritos como “*mundo oscuro*”, sugiriendo un olvido, una muerte en la memoria. Y el “*mundo de los a-normales*” es el mundo de los seres humanos vivos que habitan en el límite cultural. Gentes que, según los campesinos y yanaconas, “*viven mal*”. Es decir, viven fuera de la norma cultural, de las conductas apropiadas para ser aceptados como una persona normal entre los yanaconas. Este mundo de los a-normales presenta otras territorializaciones tales como, “el *mundo de la gente del monte*” entre los que ubican a *gringos*, españoles de la Conquista, guerrilla y paramilitares, y “el *mundo de los compautos*” o comuneros yanaconas con suerte desmesurada. Se considera que la geografía propia del *mundo de la gente del mon-*

te, es la selva, los bosques y los cerros, cuyo conjunto se denomina localmente “el monte”. Estos territorios son presentados como un lugar confuso donde no es claro discernir entre el día y la noche, un lugar donde habitan los “*extraños*”. Es decir, que tienen un modo de vida totalmente diferente al de un comunero normal.

La territorialidad por su parte, es la producción práctica o discursiva de territorio a través de la economía, la religión, la lúdica, los procesos políticos, etc. La territorialidad propicia el sentido de posesión y pertenencia territorial. Este sentimiento se construye tanto desde la representación física propiamente dicha, como desde una representación más intelectual y espiritual. Para los yanaconas ese sentimiento se expresa a través de la agricultura, actividad desde la cual se concibe la tierra como contexto de acción y lazo emocional, y desde donde se define para ellos el proceso de posesión y de pertenencia al territorio (Nates Cruz, 2000). Pero no siempre esos sentidos se establecen en la propia cultura de referencia; también se dan en circunstancias de movilidad y migración poblacional. Este es el caso de los europeos del norte que emigran hacia el sur de Europa. Especialmente los británicos asumen esos sentidos de pertenencia del lugar a donde llegan (al sur de Francia en su mayoría) por medio de la compra del patrimonio local (casas, edificios, caseríos, pedanías...), lo que según ellos permite un sentido de pertenencia para instalarse y adaptarse al territorio de llegada (Nates Cruz, 2006). Otra singular referencia es la que podemos traer sobre los inuit del Ártico Central canadiense, el territorio es concebido como un conjunto de relaciones: relaciones entre los lugares y los itinerarios recorridos para acceder a ellos. Relaciones entre las formas naturales y los usos sociales. Los lugares, los sitios naturales, los campos no son identificados por ellos mismos independientemente de sus relaciones materiales o imaginarias que condicionan las prácticas territoriales (Collignon, 1996).

Resulta accesible abordar el territorio cuando se trata de poblaciones establecidas, pero, ¿qué sucede cuando nos enfrentamos a pueblos nómadas? Los tuaregs y los bereberes son nómadas sobre su propio territorio puesto que se acercan y se alejan dentro de sus linderos y límites de referencia. Como ejemplo de movilidad y migración extra-

territorial podemos citar el caso de los gitanos y los judíos, diseminados por el mundo. Con respecto a los gitanos podríamos pensar en el reconocimiento internacional de derechos culturales de viajeros: la enseñanza de su lengua, el derecho de viajar, de detenerse, etc. (Copans, 2002). Es decir, el buscar una medida que sea concebida desde ellos y que posibilite su circulación. De alguna forma, el sentido de los territorios de origen de estos pueblos es la idea de “lugar de sus ancestros”; es eso lo que les da un sentido territorial y una manera bien particular de territorializar el lugar a donde llegan. Lugares como las sinagogas o como el reconocimiento de clanes para el caso de los gitanos, son vitales para mantener la idea de vínculo territorial entre sus pueblos. En estos casos se produce una especie de solidaridad territorial; es decir, aunque no necesariamente formen comunidades o se reconozcan como diáspora, buscan lugares de encuentro y reconocimiento, y a partir de allí, saben “quién es quién” y “quién hace qué”.

La migración y la movilidad son procesos que de por sí interpe-lan el concepto tradicional de territorio (como asentamiento fijo), para hacer que se defina como un género de territorio “portado”; es decir, que su significación se lleva consigo para desde allí dar sentido al espacio físico con que se topan en sus travesías o *asentamientos temporales*.

En todo caso son las mismas poblaciones quienes buscarán su forma de vivir el territorio, pero al contrario de las poblaciones establecidas o sedentarias, tendrán que preguntarse qué tipo de territorio legitiman y, además, qué tipo de mitologías o historias de referencia enseñarán a sus descendientes para mantener viva la idea de un origen territorial o de una re-territorialización de sus nuevos entornos.

2. Desterritorialización

La definición de desterritorialización resulta problemática en la actualidad por el hecho de su reducción en los discursos que asumen este concepto como un pretexto para explicar las relaciones norte-sur en los procesos de globalización contemporáneos. Algunos au-

tores como Daniel Mato (2001) prefieren hablar de *transterritorialidad*, *multiterritorialidad* o *reterritorialización* invitando con ello a un debate hacia la importancia y significación que diversos referentes territoriales poseen para específicos procesos transnacionales y globales. Para Néstor García Canclini (1990) la desterritorialización es la pérdida de relación de la cultura con los territorios y la reterritorialización como ciertas relocalizaciones territoriales que pueden ser relativas parcialmente a viejas y nuevas producciones simbólicas. Otros autores como Deleuze y Guattari (1976), y De Toro (1992) hablan de desterritorialización y reterritorialización rizomática. Silva Echet (2007) plantea una la desterritorialización nómada de la representación sedentaria, tomando los ejemplos de la relación sociedad y ciberespacio. Renato Ortiz (1998) plantea, que ésta se aplica a los procesos económicos, pero también a la creación de lugares particulares como aeropuertos o grandes avenidas, a las identidades o lo que llama una memoria “internacional-popular”. Michel Roux (1999) desde la relación individuo-espacio argumenta que la desterritorialización es un movimiento de desposesión que sustituye las relaciones inalterables del individuo con el espacio, el tiempo, lo viviente y lo divino, por relaciones de competencia puestas en norma que se desarrollan hasta el infinito.

En este artículo definimos la desterritorialización como la pérdida de los linderos territoriales que se han creado a partir de códigos culturales históricamente localizados. A partir de esta definición me permito distinguir tres circunstancias en las cuales puede darse la desterritorialización: 1. Al producirse una imposición de recursos y de decisiones sobre éstos desde organismos o instituciones externas, 2. Cuando se da una imposición de decisiones sobre recursos propios, 3. O cuando la propia población decide des-hacer las relaciones territoriales y las representaciones espaciales (a nivel mítico o de prácticas políticas sobre el territorio), esto es cuando una población decide des-alinearse.

Retomemos la tercera circunstancia que es la menos estudiada en los casos de desterritorialización. Asumo que la desterritorialización por desalineación sucede especialmente en casos de colonización. Cuando el colonizador o invasor se ha marchado o ha sido expulsado,

se des-hacen, se des-andan los territorios y se les da una nueva significación, otros usos y manejos y se intenta, al tiempo, re-inventarlos. Es el caso de los yanaconas quienes han recurrido a los mitos: frente a una historia de fundación de territorios está el relato mítico que sirve como mecanismo a través del cual, la memoria colectiva *re-funda* sus pueblos. Para estos pobladores del Macizo Colombiano la historia de la Conquista y la Colonia no ha llegado a ser significativa para ellos, porque se asume que no basta una historia aprendida, es sobre la historia vivida donde se apoya su memoria. En la actualidad no se reconoce a los conquistadores españoles la creación de estos pueblos, puesto que los indígenas y campesinos han re-inventado oralmente la historia de estas fundaciones a favor de sus propias comunidades. Definiendo en su conjunto ciertas imágenes de santos y Vírgenes como “Santos Remanecidos”, éstas se asumen como reaparecidas y se usan como símbolos que lejos de su origen católico, se colocan como “divinidades que adoraban los antepasados”, cuya contextualización narrativa propicia a través de los mitos, el control político de la re-territorialización. Son ellos los que ejercen control social sobre la apropiación política del territorio. Así, los nativos relatan cómo el origen de cada uno de sus pueblos ha tenido lugar cuando algún campesino o indígena encontró en el monte o en el bosque lejano una estatuilla de algún santo o Virgen considerados no como católicos, sino como una divinidad de los antepasados. Esta fue dada a conocer a los demás, y todos se congregaron en torno a un territorio común bajo la tutela de estas imágenes, puestas en casas vueltas capillas e iglesias hechas de paja o materiales sencillos que son -según sus narraciones- el verdadero origen de sus poblados (Nates Cruz, 2001; Nates Cruz et al., 2004).

Otra ilustración, de tipo más funcional la podemos encontrar en lo que cuenta Margaret Mead (1956) sobre cómo los pobladores de Manus en el sur del Pacífico, al entrar en contacto directo con los estadounidenses durante la guerra, tuvieron acceso a nuevos sistemas de comportamiento y nuevas maneras de organizar la sociedad. Los manus, a partir de esta experiencia desterritorializaron lo que quedaba y re-territorializaron organizando una nueva sociedad que estaba más acorde con el mundo exterior. “No esperaron a que el cambio les al-

canzara, ni fueron desplazándose en grupos pequeños hasta desaparecer entre los hombres blancos. Se reunieron y esbozaron una sociedad desde sus cimientos. Esto lo hicieron al parecer, cambiando cosas que representarían una franja relativamente superficial alrededor de un núcleo más estable y persistente” (Hall, 1989: 99).

En esta medida, resulta sugerente recordar con Da Costa (2007) que la desterritorialización más que una pérdida de territorios, es un proceso que intencional o tácitamente desconoce la multiterritorialidad que conforman individuos y grupos sociales. Por lo que podemos afirmar con él, que más que desarraigos, la desterritorialización se objetiva en un proceso de re-territorialización continua multidimensional y multiescalar.

3. Centro-periferia

El centro-periferia al igual que lo rural-urbano o lo local-global debe explicarse en su estrecha relación, sin querer por ello negar sus propias naturalezas conceptuales y sociales. El centro-periferia es una de las materializaciones más marcadas de la territorialidad. Esta relación participa de lo que podemos llamar una doble gramática del territorio: una gramática centrada y una gramática cartesiana. Una gramática centrada en la medida en que los territorios que componen la localidad contribuyen fuertemente a la toma de conciencia de sí del ser y del tener. Y una gramática cartesiana, puesto que, esos territorios definen las estructuras socio-espaciales más o menos constantes, espacios de medida y de acción, que hacen que la pertenencia se transforme gradualmente en apropiación y ésta se transforme in-sensiblemente en pertenencia.

El centro-periferia como lo entendemos de forma general en la actualidad ha sido un aporte que los estudiosos de las desigualdades y del desarrollo han hecho, particularmente desde 1970. En sus orígenes los primeros autores en presentar esta relación centro-periferia son quizá Werner Sombart en 1902 e igualmente Carlos Marx desde su exposición campo/ciudad. Sin embargo, el análisis relacional entre forma, función, estructura e interacciones, nos conduce a examinar el centro-periferia más allá de la relación clásica

entre desarrollo y desigualdades. Esta relación de conceptos también implica considerar los niveles de escala geográfica, como por ejemplo el centro-periferia dentro de los límites establecidos de un pueblo, ciudad, región, país, etc. Estos no son lugares o sitios marcados fijamente, pueden ser zonas contiguas alrededor de un centro o una red de lugares en conexión que conforman una periferia con relación a un centro que puede igualmente ser eso, redes o zonas. Tanto en el caso del modelo de desarrollo/desigualdad, como en el de los niveles de escala geográfica, la dimensión cultural tiempo y el acceso a los recursos, ejercen una definición básica. Muchas son las regulaciones ejercidas en la interacción social de centros-periferias a partir de la relación distancia-tiempo-acceso a recursos, a lugares, a sitios en concordancia con actividades tanto esporádicas (diversión, gestiones administrativas, adquisición de bienes, etc.) como regulares (especialmente trabajo).

La posición de lugar entre el centro-periferia implica que hay un centro dominante y una periferia subordinada, pero también al contrario; es decir, que no debe verse sólo desde la perspectiva de un modelo vertical de imposición, sino igualmente como un modelo explicativo que puede ser de tipo fractal u horizontal donde se domina y se subordina recíprocamente. No por estar fundado sobre desigualdades, se puede omitir la noción de intercambio que soporta la relación centro-periferia. Es un intercambio dinámico, aunque desigual, donde hay una mutua dependencia entre el centro-periferia-centro. Se debe evitar la idea de quietud de dos partes que en masa actúan la una sobre la otra. Por el contrario, los medios de intercambio son bien variados y constantes, puesto que en cuanto una periferia esté solo “a la espera” de la subordinación, ésta desaparece, pues lo que la mantiene es su sentido de movilidad y en ciertos casos, hasta la búsqueda de beneficio de su condición.

Cuando se instrumentaliza metodológicamente la articulación del medio territorial y sus producciones, aparece la vigencia de las escalas en la representación del territorio, donde el centro-periferia se ubica más allá del reducido sentido de *concentricidad* como una posición lineal de radiaciones dentro del juego social, y se manifiesta como posibilidades correlacionales que permite superar los

poderes unívocos y dominantes. Este tipo de problemáticas ubican dos tipos de escalas dentro de la relación centro-periferia: por un lado, las escalas con relación a la dimensión política de la cultura, y por el otro, las escalas con relación al poder simbólico. En el primer caso hacemos referencia a un escenario político (país, región,...) y en el segundo a una fuerza política (nación, república,...). El escenario como la fuerza política se define a través de estructuras, límites, fronteras y márgenes que actúan como interconexiones de relaciones que generan conjunto de sentidos en el espacio social local (la estructura); como el producto de una imposición de dichas relaciones (límites), y como figura que materializa la acotación de las acciones (margen).

Para ir más allá de la idea de dominadores y dominados que de por sí evoca el concepto de centro-periferia, se debe trascender la doble tipificación de la relación centro-periferia como distribución de criterios (objetivados en rasgos culturales) en un espacio neutral o como un estereotipo territorial explícito que se dispone en un área. Estos dos aspectos son polos clave para la constitución de lo llamado *céntrico* y *periférico* pero, por lo mismo, deben ser utilizados más como datos, como discursos o como eventos dentro de lo macro, llámese país, nación, república, Estado. En segundo lugar, la definición no debe desconocer que el centro-periferia es en gran parte un trabajo de un sector dominante en alguna instancia, pero a la vez debe reconocer este dato como punto de partida, en parte producto y en parte causa del fenómeno mismo de lo *céntrico-periférico*, pero en cualquier caso, no como una explicación.

En la actualidad son varias las estrategias de los países industrializados para dar la imagen de cambio del centro-periferia des-localizando centros de poder y administrativos para dar un manejo distinto a este modelo de desarrollo. Estos movimientos son posibles siempre y cuando se establezcan al interior de un mismo país o en las jurisdicciones territoriales para antiguas colonias transformadas en “departamentos de ultramar” como lo hace Francia. Como lo he mostrado en otra parte (Nates Cruz & Raymond, 2007), lo que están haciendo cada vez más países como los Estados Unidos es mover ciertos espacios administrativos hacia las periferias para macar flujos más cercanos

de control e intentar cambiar así la imagen horizontal del centro-periferia. El crecimiento metropolitano se establece a partir de los “suburbs” que se extienden hacia los condados no-metropolitanos. En consecuencia, un número importante de condados clasificados como no-metropolitanos en los años 1970 son considerados estadísticamente en la actualidad como metropolitanos. Después de la segunda guerra mundial y hasta comienzos de los años 1970 los procesos de redistribución de la población en los Estados Unidos era sobre todo sinónimo de concentración de las zonas metropolitanas y de la desconcentración de sus centros. Las migraciones de la población de los centros de las ciudades y del campo hacia las periferias han contribuido a la recomposición del espacio. La extensión de sus espacios periféricos parece empujar cada vez más lejos la “frontera” rural/urbano. Sin embargo, las cosas no son tan simples o fragmentadas. Los Estados Unidos crean nuevos polos urbanos, los “*Edge Cities*” (centros de empleo, de decisión y de poder) localizados al extremo periférico de las grandes aglomeraciones, imponiendo una redefinición de los espacios polarizados. Logran así revertir los flujos cotidianos domicilio-trabajo que iban tradicionalmente de la periferia (de los “suburbs” donde dominaba la vocación residencial) hacia los centros de las ciudades, revertiendo y renovando por ese mismo paso la función residencial de los centros-ciudades tradicionales (“*Core Cities*”), dando entonces a los “suburbs” un rol primordial en materia de empleo. Se forman igualmente nuevas ramificaciones con las ciudades o pueblos no-metropolitanos que pudiendo estar muy alejados de las áreas metropolitanas de los centros, se enlazan directamente con los centros por medio de personas activas que van a trabajar cotidianamente. Esos espacios no-metropolitanos toman generalmente el nombre de “exurbs”, éstos hacen muchas veces de espacios residenciales a la manera de pueblos dormitorio.

Lo que sucede con los europeos del norte, especialmente ingleses que migran al sur de Francia es sugerente de un modelo de centro-periferia entre “gentes del norte”, dándonos evidencias de que en este sentido, el “norte también puede volverse sur” en el sentido socio-político de la palabra. Según una investigación que desarrollé sobre este fenómeno en el sur de Francia, un estudio realizado por el

banco británico Abbey Nacional a comienzos de los años 2000, eran cerca de 500.000 británicos los que poseían una residencia principal o secundaria en Francia. En 2007 sobrepasaban el millón. Estos inmigrantes se instalan en el sur de Francia convirtiendo las zonas rurales de-centradas de la Francia “profunda”, en el centro de la vida cotidiana, donde los lugares de trabajo en Londres por poner sólo un ejemplo, constituyen para muchos, la periferia a donde tienen que ir cada día o regularmente desde el aeropuerto de Carcassonne a trabajar en sus diferentes oficios. Aquí no se trata de habilitar la periferia para que los *hombres de negocio*, vayan a trabajar allí, y con ello la “dignifiquen” a través de la estructura que se monta para tal finalidad; en el caso inglés, la cuestión es que el sur de Francia donde se busca hacer una vida, es visto como lo periférico (también por los franceses del norte) refiriéndose a un “hábitat montuno”, de imágenes de “campiña profunda” y es esa la cualidad que se busca. No podemos dejar de decir que estas transformaciones de periferias en centro por terceros, trae sin duda efectos radicales para los nativos:

Es necesario saber que el precio de la tierra y de la construcción ha sufrido en Francia la más fuerte baja en Europa después de 1978. La oferta es bastante atrayente para los extranjeros que tendrían que pagar en sus países cuatro o cinco veces más. Es lo que dejan ver en todo caso, esas olas de adquisiciones, es la pérdida para los actores tradicionales del control del mercado de la tierra y la construcción. Sin embargo, decir que la población extranjera que se instala durante el año o que posee una residencia secundaria es originaria de un medio pudiente, sería extrapolar rápidamente la situación (Nates Cruz & Raymond, 2007: 82).

Por todo lo antedicho sería riguroso metodológicamente no utilizar el vocabulario centro-periferia en el sentido corriente, que no hace más que distinguir lo que está en el medio de lo que está en el exterior. Sería pertinente tratar con cuidado las representaciones en círculos que pueden designar tanto simples etapas sucesivas, reparticiones de fenómenos de naturalezas diferentes según un parámetro de distancia, así como una oposición entre lugares dominantes y dominados.

4. Lugar / no-lugar

El lugar puede definirse como el punto del espacio físico en que están situados o existen, un agente social o una cosa, desde la localización bajo el punto de vista relacional, o como posición y rango en un orden. A diferencia del lugar, el *sitio* es la extensión, la superficie y el volumen que un individuo ocupa en el espacio físico, sus dimensiones y su volumen exterior (Bourdieu, 1993). El lugar al igual que el paisaje requiere ser ejercitado y tradicionalizado para que cumpla su función básica: ser un referente que produce identificación. La práctica del lugar no puede ceñirse únicamente a las prácticas discursivas de los sectores dominantes que imponen los términos bajo los cuales se enuncia sino que además, debe contemplar las prácticas espaciales de aquéllos que lo habitan o de aquellos que socializan en él.

Los *no-lugares* son por excelencia los lugares de los mundos contemporáneos. Los no-lugares no son ni un concepto sociológico, ni un concepto político, ni propiamente un concepto antropológico. Los no-lugares son un modo de civilización característico que se opone al modelo tradicional de los lugares históricos, pero no están puestos en parte alguna, no son una esencia post-moderna de un modo de tradición de lugar o de usos de todas las otras culturas anteriores o tradicionales, ni son naturales.

La diferencia substancial entre un lugar y un no-lugar, es la categoría que toman los individuos. En el lugar haremos referencia a habitantes bien sea que socializan o que viven habitualmente allí. En el *no-lugar* diremos usuario o consumidor. Para algunos el no-lugar es característico de los nómadas, del “caminante innombrable” (De Certeau, 1980); para otros, es el lugar de los individuos anónimos (como lo plantea Augé, 1998). El concepto de nómada entendido como aquél que teniendo la habilidad de ser ágil, dirige su atención antes que sobre otra cosa, sobre el espacio más próximo, a la manera de un cazador-recolector.

En 1977 Jean Duvignaud define el no-lugar como el lugar nómada por excelencia, oponiéndose a veces a la ciudad, y otras veces expresándola en una permanente topomorfosis (Duvignaud, 1977).

Para Michel DeCerteau es posible el paso del lugar al no-lugar y ese pasaje es el acto del hombre ordinario, también usuario de espacios pero dentro de una modalidad bien distinta: es aquel sujeto habilidoso que manipula sensorialmente los espacios impuestos, es decir los llena de itinerarios innombrables (De Certeau, 1980). Para De Certeau el lugar se deshace, pero también se rehace en no-lugar y quizá por ello no es connotado negativamente, pues el no-lugar es un espacio cambiante a la escala de la persona y por tanto es antes que nada un flujo de experiencias.

Por su parte Marc Augé (1998) sustenta que el pasaje está marcado por el mundo contemporáneo y es sinónimo de velocidad que media, que induce a la mera transferencia y al transporte casi anónimo de un lugar a otro. Según Augé los no-lugares no pueden definirse como espacios de identidad, ni como relacionales, ni como históricos, puesto que son espacios que se caracterizan por su propia condición de enclaves anónimos para hombres anónimos, ajenos por un período de tiempo a su identidad, origen u ocupación. En esta medida se plantea que los no-lugares se ubican en las autopistas y los habitáculos móviles llamados «medios de transporte» (aviones, trenes, automóviles), los aeropuertos y las estaciones ferroviarias, las estaciones aeroespaciales, las grandes cadenas hoteleras, los parques de recreo, los supermercados entre otros de su mismo género. En esta definición el no-lugar aparece más como un fuera de lugar que como un no-lugar.

Propongo aquí definir el no-lugar como un espacio producido por la *sobre-modernidad* pero que no podría ser acotado de manera físicamente establecida, sólo se puede caracterizar a través de rasgos que en general, sólo existen en mecanismos de juzgamiento externo. El no-lugar es un efecto producido por procesos de territorialización circunstancial que bien pueden denominarse de *enajenación de lugar*. Es un efecto de ciertos lugares que no permite adaptarse sino tan solo instalarse debido a restricciones circunstanciales. El no-lugar más que con el espacio tiene que ver con el tiempo, con un tiempo practicado, con una intersección de ambulantes como diría De Certeau, puesto que la *enajenación de lugar* que es su característica básica, puede aparecer en localizaciones de diversa índole, y por

tiempos acotados según el desarrollo de la situación circunstancial. Es por ello que no sería posible naturalizar los no-lugares y situarlos emblemáticamente en aeropuertos, autopistas o hipermercados.

En el análisis del no-lugar es clave contemplar la temporalidad como la circulación del tiempo físico y del tiempo social. Pongamos por caso el de un terremoto: en los momentos de caos y dolor, el *lugar* con su peso histórico y de identidad se convierte en un *no-lugar*, en un espacio no re-conocido y lleno de gentes que circulan sin mayor reconocimiento. Otro elemento a subrayar son los llamados territorios de socialización públicos (plazas, parques, centros de recreo...). Por su naturaleza de circulación constante dan la impresión de ser de todos y de nadie. Lo que marca su referencia de lugar o no-lugar va a ser las prácticas sociales que allí se realicen. “Un botellón”, una “farra” o “una fiesta callejera” hará de una plaza un no-lugar si recurrimos a su definición “de hombres anónimos, ajenos por un período de tiempo a su identidad (más allá de la generación), origen u ocupación”. Pero en cuanto la limpieza llegue y amanezca el día con paseantes jubilados o madres tomando el aire con sus hijos pequeños, esa plaza se convierte en el lugar de referencia e identidad del barrio, del pueblo. Ver el no-lugar en un espacio demarcado indicaría que hay por excelencia y de manera bien delimitada, prácticas modernas o postmodernas, de prácticas clásicas o medievales en su defecto. Cuando lo que sucede en verdad es que las prácticas pueden o bien entrecruzarse, o bien realizarse en los mismos espacios en tiempos diferentes. Es eso, el tiempo y la actividad realizada lo que fabrica el no-lugar.

Mientras el lugar es ese “espacio estriado” que se caracteriza por el control, la medida, la localización precisa, la organización estatuida, el no-lugar es un “espacio liso” en el que no existe ningún punto de referencia fijo, ningún obstáculo en el sentido de que la libertad de movimiento es completa. Para Deleuze y Guattari (1980) un espacio estriado, lo que hemos denominado lugar, es aquel que las sociedades organizan para hacer funcionar sus valores, es la inscripción de un código (social) sobre el espacio. Es un espacio fabricado para devolver un orden necesario. Por el contrario, el espacio liso o lo que hemos denominado no-lugar, significa que podemos despla-

zarnos sin necesidad de una territorialización obligatoria. Este está ocupado por eventos o especificidades, mucho más que por cosas formadas o percibidas. Es un espacio de efectos más que de propiedades (como es el lugar). Es una percepción a-óptica más que óptica. Es un espacio intensivo, más que extensivo, de distancia y no de medida. *Spatium* intenso en lugar de *extensio*.

Así, el lugar se relaciona con el no-lugar. Se puede pasar recíprocamente de un lugar a un no-lugar. Lo que tendremos que examinar en todo caso, es qué es lo que pasa del uno hacia el otro para que sea definido de una u otra manera.

5. Al final

Abordar este texto a la “manera de un diccionario”, que define y ejemplifica, ha permitido presentar el territorio y algunos de sus conceptos conexos desde escenarios simbólicos, de poder, de gestión, de dominio, de relaciones de posesión, de prácticas sociales con intereses distintos, con percepciones, valoraciones y actitudes territoriales diferentes. La territorialidad, territorialización, desterritorialización, el centro-periferia, el lugar y el llamado “no-lugar”, han sido enunciados, significados y analizados desde la intencionalidad de brindar elementos para construir una postura distinta desde la antropología del territorio.

Examinar los fenómenos y procesos territoriales desde lo horizontal y no desde lo vertical, no implica desconocer, que en la realidad social esos opuestos pueden operar como modelos del orden de las cosas, sin embargo, el análisis académico de “esas cosas” y de sus ordenes, procesos y relaciones, debe ir más allá de una postura fenomenológica y propiciar la des-naturalización conceptual sobre conceptos que nos evocan de manera más bien fácil discurrir sobre dominado-dominador, invasor-colonizado o como sucede con el análisis ya bien extendido “marcaugesiste” del no-lugar, pensar que hay connaturalidad en prácticas e identidades puestas en alguna parte y para ello, simplemente acudir al soporte de una sobre-modernidad.

El territorio se transforma así en un principio organizador de la naturaleza y la simbolización de las cosas. De donde la experiencia sobre él, la identidad que le confieren las culturas y sus interpretaciones, median en los esquemas de comprensión de la realidad. El asumir un tipo de territorio genera un sentido u otro de pertenencia, lo que permite en últimas, ubicar a *los otros*, *los mismos*, *los semejantes*, de lo cual es significativo ejemplo la ubicación y descripción de “los mundos” para los yanaconas del Macizo Colombiano 

Bibliografía

- Augé, Marc (1998) *Los no-lugares. Espacios del anonimato*. Barcelona: Editorial Gedisa S.A
- Bourdieu, Pierre (1993) *La miseria del mundo*. México D.F: FCE.
- Copans, Jean (2002) “La géographie culturelle de Joël Bonnemaïson”. En: *Cahiers d'études africaines* No. 167. Paris: Éditions du Comité des travaux historiques et scientifiques (CTHS)
- Collignon, Béatrice (1996) *Les Inuit: ce qu'ils savent du territoire*. Paris: L'Harmattan.
- De Certeau, Michel (1980) *L'invention du quotidien. 1. Arts de faire*. Paris: Gallimard.
- Deleuze, Gilles – Guattari, Félix (1980) *Mille Plateaux*. Paris: Éditions de Minuit.
- Deleuze, Gilles – Guattari, Félix (1972) *L'Anti-Oedipe*. Paris: Éditions de Minuit.
- Deleuze, Gilles – Guattari, Félix (1976) *Rhizom*. Paris: Éditions de Minuit.
- De Toro, Alfonso (1992) “El productor ‘rizomórfico’ y el lector como ‘detective literario’: la aventura de los signos o la postmodernidad del discurso borgesiano (intertextualidad-palimpsesto-rizoma-deconstrucción)”. En: Karl Alfred Blüher – Alfonso De Toro (eds.) *Jorge Luis Borges. Procedimientos literarios y bases epistemológicas*. Frankfurt a. M./Madrid: Vervuert/Iberoamericana.
- Da Costa, Rogério Haesbaert (2007) *O Mito da Desterritorialização: do fim dos territórios à multiterritorialidade*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil
- Di Méo, Guy (1998) *Géographie sociale et territoires*. Paris: Nathan.
- Duvignaud, Jean (1977) *Lieux et non lieux*. Paris: Éditions Galilée.
- García Canclini, Néstor (1990) *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México D.F.: Grijalbo.
- Hall, Edward (1989) *El lenguaje silencioso*. Madrid: Alianza.
- Lévi-Strauss, Claude (1970) *Tristes Trópicos*. Buenos Aires: EUDEBA.
- Lévi-Strauss, Claude (2001) *El hombre desnudo*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Mato, Daniel (2001) “Producción transnacional de representaciones sociales y cambio social en tiempos de globalización”. En: *Globalización, cultura y transformaciones sociales*. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales
- Mead, Margaret (1956) *New lives for old, cultural transformation (Manus 1928-1953)*. New York: William Morrow.

- Marx, Carlos – Engels, Federico (1979) *La ideología Alemana*. Tomo 1, Capítulo 1. La Habana: Editorial Política.
- Montañez Gómez, Gustavo – Delgado Mahecha, Ovidio (1998) “Espacio, territorio y región: Conceptos básicos para un proyecto nacional”. En: *Cuadernos de Geografía*, Revista del Departamento de Geografía de la Universidad Nacional de Colombia. Vol. VII No. 1-2
- Nates Cruz, Béatriz (2000) *De lo Bravo a lo Manso. Territorio y Sociedad en los Andes (Macizo Colombiano)*. Quito: Editorial Abya-Yala.
- Nates Cruz, Béatriz (2001) “Reapropiación y articulación socio-cultural de santos y vírgenes católicos en los Andes Colombianos”. En: *Les Archives des Sciences Sociales des Religions*, No. 113. Paris: Centre National de la Recherche Scientifique – École des Hautes Études en Sciences Sociales.
- Nates Cruz, Béatriz (2006) “Productions territoriales et innovation des traditions des natifs face à l’implantation des Européens du Nord. Etude comparée en zones rurales françaises et espagnoles”. En: *Les étrangers dans les campagnes*. Clermont Ferrand: Presse Universitaire Blaise Pascal.
- Nates Cruz, Béatriz – Jaramillo Salazar, Pablo – Hernández Pulgarín, Gregorio (2004) *Más allá de la historia. Sentidos de pertenencia, socialización y economía en el concepto de pueblo*. Manizales: Universidad de Caldas.
- Nates Cruz, Béatriz – Jaramillo Salazar, Pablo – Hernández Pulgarín, Gregorio (2009) “Relaciones denotativas y connotativas de los procesos de desterritorialización y gentrificación”. *Revista Anthropos* No. 224. Barcelona: Anthropos.
- Nates Cruz, Béatriz – Raymond, Stéphanie (2007) *Buscando la naturaleza. Migración y dinámicas rurales contemporáneas*. Madrid: Anthropos.
- Ortiz, Renato (1998) *Otro Territorio*. Bogotá: Convenio Andrés Bello.
- Roux, Michel (1999) “Combining British and French Urban Morphology”. En: *Sixth international seminar on urban form, ISUF’ 99: Transformations of urban form. From interpretations to methodologies in practice*. Florence: Università degli studi di Firenze.
- Silva Echet, Victor (2007) “Memoria y simulacro”. En: *Revista Austral de Ciencias Sociales* No. 12.
- Sombart, Werner (1902) *Der moderne Kapitalismus*. Leipzig: Duncker y Humblot.

Un contexto para la comunicación pública de la ciencia y la tecnología en Colombia: de las herencias eurocéntricas a los modelos para la acción*

Recibido: septiembre 29 de 2010 | Aprobado: mayo 4 de 2011

Daniel Hermelin**
dhermeli@eafit.edu.co

Resumen La comunicación pública de la ciencia y la tecnología se ha venido consolidando en Colombia como campo de prácticas y de investigación. Son notorios los avances teóricos y empíricos relacionados con la democratización del conocimiento, que abordan las herencias etnocéntricas, los elitismos políticos, socio-económicos y académicos, muchas veces tácitos. En este artículo se discuten algunos de estos problemas, algunos de los modelos utilizados en comunicación pública de la ciencia y la tecnología, y algunas de sus relaciones con los estudios de la comunicación. Esto a la luz de elementos históricos y socio-culturales que contribuyan al análisis de la separación entre ambos campos, en aras de favorecer su simbiosis y sus repercusiones en las políticas públicas en el ámbito colombiano.

Palabras clave

Ciencia, tecnología y sociedad en Colombia; estudios de la comunicación; modelos deficitarios y democráticos; eurocentrismo.

A Context for Public Communication of Science and Technology in Colombia: from *euro-centrism* legacies to models for action

Abstract

Public communication of science and technology has been consolidated in Colombia as a practical field and research field. Theory and empiric advances in democratization of knowledge are well-known, that deal with ethnocentric heritages and political, socio-economic and academic elitisms, which often are tacit. This paper discusses some of those problems, some models used in public communication of science and technology and some of its connections with communication studies. All of this on the basis of historical and socio-cultural elements that can contribute to the analysis of the gap between those fields, with the purpose to give clues to make easier their symbiosis and their repercussions in public policies in Colombia.

Key words

Science, technology and society in Colombia; communication studies; deficit and democratic models; eurocentrism.

* Este texto hace parte de los resultados del proyecto "Los desastres naturales vistos a través de la televisión colombiana. Una aproximación desde la comunicación de las ciencias". Proyecto aprobado y financiado por la Universidad EAFIT, en 2009.

** Magíster en Medios y Mediaciones, Universidad de Borgoña, Francia, y Magister en Enseñanza y Difusión de las Ciencias y las Técnicas, Universidad París XI, Francia. Profesor, programa de Comunicación Social y Departamento de Humanidades, Universidad EAFIT, Medellín, Colombia. Miembro del grupo de investigación en *Política y Lenguaje* del mismo Departamento.

Introducción

No hay masas, sólo hay maneras de ver a los demás como masas.

Raymond Williams²

Antes de abordar el desarrollo del campo la *Comunicación Pública de la Ciencia y la Tecnología en Colombia*, es preciso dar algunos elementos de contexto. En primer lugar, hay que tener en cuenta que a partir de la segunda mitad del siglo XX y sobre todo desde la década de 1970 se ha venido avanzando sustancialmente en el campo de los *Estudios Sociales de la Ciencia y la Tecnología (ESCyT)*³, con una notable preponderancia de los trabajos de origen norteamericano y europeo. De esto da cuenta, por ejemplo, la tercera edición de *The Handbook of Science and Technology Studies* (Hackett et al., 2008), publicado en sus tres ediciones con la colaboración de *The Society of Social Studies of Science*, de Estados Unidos, y con contribuciones de investigadores de diversos países.

A tono con lo anterior, en las últimas décadas se ha apuntalado en el ámbito iberoamericano un campo de investigación denominado *Ciencia, Tecnología y Sociedad (CTS)*, como lo muestran, por ejemplo, Osorio (2008), Valero (2004) y González García et al. (1996). De hecho se ha constituido una corriente de estudios de CTS en dicho ámbito macro regional, con el apoyo de organizaciones como la Organización de Estados Iberoamericanos (OEI). En el caso particular de Colombia, existen diversos grupos de investigación en este campo que llevan el mismo nombre (CTS). No obstante, también existen importantes corrientes en el país como la que toma justo el nombre de *Estudios Sociales de la Ciencia y la Tecnología (ESCyT)*⁴, en parte inspiradas en tradiciones como las de origen anglosajón y que, podría decirse, se ocupan de muchos

² Citado (s. f.) por Morley (2008: 39).

³ Y más recientemente *Science and Technology Studies*, sin el adjetivo “social”.

⁴ De esto da testimonio un programa de maestría *Estudios Sociales de la Ciencia, la Medicina y la Tecnología*, que se puso en marcha en 2009 en la Universidad Nacional de Colombia (Sede Bogotá), o el grupo de investigación en *Historia y Sociología de la Ciencia* de la Universidad de los Andes, con una línea en este tema en un programa de doctorado.

objetos de estudio, sino similares, cercanos a los de la corriente de los estudios de CTS.

Por su parte, las relaciones entre los avances de la ciencia y la tecnología, la participación ciudadana, y el diseño y soporte de políticas públicas, han cobrado cada vez más importancia, y se ha visto reflejado en el aumento de estudios de esta naturaleza. El ámbito académico colombiano no ha sido ajeno a estas preocupaciones; así se percibe en el desarrollo de trabajos en áreas denominadas como *Comunicación Pública de la Ciencia y la Tecnología*, *Apropiación Social de la Ciencia y la Tecnología*, *Popularización de la Ciencia y la Tecnología*, *Difusión o Divulgación de las Ciencias y las Técnicas*⁵, entre otras. Esto se ha dado con un grado de interacción importante –aunque a veces incipiente– con los ESCyT y con los estudios sobre CTS; campos que, a priori, les son cercanos.

Hay que subrayar que la diferencia entre dichas denominaciones para esas áreas responde a diversos factores, tales como: herencias de tradiciones académicas distintas, construcciones epistemológicas “propias” y elaboraciones de políticas que han tomado su propio rumbo. Sin embargo, en este trabajo optamos por la denominación de *Comunicación Pública de la Ciencia y la Tecnología (CPCyT)*, dada su referencia explícita a la interacción permanente entre la ciencia y la sociedad con sus múltiples actores, y a sus repercusiones en las políticas públicas para la democratización del conocimiento. Más aún, es importante plantear el problema desde el concepto mismo de comunicación y desde el aporte que el campo los *Estudios de la Comunicación*⁶ le pueden hacer a la CPCyT –y también a los ESCyT y a los estudios sobre CTS–, en especial en lo que concierne a los problemas de la participación ciudadana. Pero todo esto merece mayor detenimiento, como se verá en la última parte de este artículo.

Ahora bien, es menester tener en cuenta que el campo de la comunicación pública de la ciencia y la tecnología constituye tanto un

⁵ A menudo el uso de *técnica* en lugar de *tecnología* responde a una influencia de estudios francófonos. Además el uso del plural en lugar del singular enuncia sutilmente un problema epistemológico. Esta influencia ha tenido un impacto importante en algunos cursos y programas de la Facultad de Ciencias Humanas y Económicas de la Universidad Nacional de Colombia-Sede Medellín. Por ejemplo: la apropiación de la especialización en *Divulgación y Apropiación de las Ciencias y las Técnicas*.

⁶ Si bien en algunas corrientes y tradiciones académicas se ha estabilizado la denominación *Ciencias de la Comunicación y de la Información* para el mismo campo o para un campo con objetos de estudio similares.

campo de prácticas como un campo de investigación -e igual sucede si tomamos las otras denominaciones mencionadas. Ambos campos son complementarios aunque en su ejercicio esto no siempre parece claro por parte de sus “dolientes”. Incluso, en muchos casos en Colombia parece que el campo de prácticas y el de investigación han avanzado y avanzan en paralelo, como lo expresa Hermelin (2008)⁷. Dicha diferencia entre ambos se puede ilustrar con un ejemplo: una cosa es el ejercicio periodístico para abordar un tema como el del sida, con sus causas, sus consecuencias y el manejo de esta enfermedad en Colombia. Otra cosa muy diferente es el estudio, como el de Márquez (2008), acerca del tratamiento que le ha dado la prensa escrita colombiana al sida, en un periodo de tiempo determinado, y acerca de la relación entre las representaciones sociales y las representaciones mediáticas al respecto. Por lo demás, aunque esta diferencia entre las prácticas y la investigación es obvia, es menos obvio que los trabajos en ambas direcciones sirvan para generar sinergias que los fortalezcan mutuamente; el diálogo con los ESCyT y a los estudios sobre CTS puede generar importantes contribuciones en este sentido, como se analizará más adelante.

Así pues, intentaremos discutir acerca del campo de la CPCyT en Colombia, en especial en lo que respecta a los modelos para entender las prácticas y para el diseño y el soporte de políticas públicas. Esto lo haremos con base en el diálogo con otros campos del conocimiento que le son o le pueden ser cercanos, como los ya mencionados. Antes de llegar a esos puntos, es importante detenerse en algunos problemas históricos que pueden considerarse como coyunturales en CPCyT, con el fin de dar herramientas que puedan favorecer su comprensión y su debate. Aquí es preciso tener presente un elemento clave y más o menos subrepticio en estas discusiones: el *eurocentrismo*⁸ ha sido transversal a los problemas de comunicación del conocimiento, y es difícil separar la expansión de la ciencia y la tecnología de los intereses políticos y económicos *occidentales*.

⁷ Esto se refleja también en las conclusiones del III Foro Internacional Con-Ciencia Abierta, 2008. *Apropiación Social de Ciencia y Tecnología y Participación Ciudadana*, Bogotá, octubre de 2008, organizado por Colciencias, el Convenio Andrés Bello, la ACAC y Maloka (en particular en la mesa de trabajo sobre “La generación de conocimiento científico y tecnológico y su papel en la formación de participación ciudadana”).

⁸ O *centrismo anglo europeo*, para acudir a una expresión más reciente empleada por autores como Morley (2008).

Comunicación pública del conocimiento: algunos casos históricos representativos en la *tradición occidental*

En primer lugar, es importante señalar que, como campo de prácticas, la comunicación pública de la ciencia y la tecnología podría asumirse casi tan antigua como la evolución de los pre-homínidos hasta el homo sapiens, y ha dejado marcas indelebles desde las primeras culturas sedentarias (y también en las nómadas, máxime si nos referimos al *conocimiento* más que a la *ciencia*; esto sin ninguna intención peyorativa)⁹. No obstante, comúnmente se empieza a hablar en sentido estricto de *ciencia* en la tradición occidental, a partir de la *filosofía natural* que surgió en Jonia en el siglo VII a.c. y VI a.c., y en su relación inseparable con las técnicas, según lo han expresado diversos autores como Finley (1994). De hecho, las repercusiones de la comunicación de la ciencia jónica, y luego la de toda Grecia, hasta nuestros días, siguen siendo tema de debate. Es significativo que importantes pensadores del siglo XX como Erwin Schrödinger (1997) y Hans-Georg Gadamer (2001), les hayan dedicado trabajos y cursos universitarios enteros a estos problemas históricos con el fin de tener mejores asideros para abordar problemas contemporáneos de la ciencia.

La prolífica comunicación de la ciencia y la técnica¹⁰ en Grecia y su cuasi inmediata herencia, quizás más ingenieril que científica, en el Imperio Romano, se pueden considerar entre los factores fundamentales para que, durante la *Ilustración*, se concibiera al *Renacimiento* como la época que superó al *Oscurantismo* en la Edad Media: el rescate del quehacer científico de la *Antigüedad Grecolatina* fue

⁹ La obra clásica *El gesto y la palabra* André Leroi-Gourhan (1965) aborda con detenimiento la explicación del universo de lo techno-económico como un elemento clave para entender las diferencias culturales, como en el caso de la "bifurcación" entre pueblos nómadas y pueblos sedentarios.

¹⁰ A veces los términos *técnica* y *tecnología* parecen usarse como sinónimos. Como se afirmó, la tradición académica francesa usa en este campo el de *técnica*, y la anglosajona el de *tecnología*, algo que en Colombia pareciera a veces usarse indistintamente, debido en parte a dichas herencias (aunque es bastante más frecuente *tecnología*, en parte debido a la influencia anglosajona). En este texto se usará *técnica* antes de la *Revolución Industrial* de los siglos XVII y XVIII, y *tecnología* después de ésta. Es claro que el "logos" no permite sellar la discusión, que es más compleja.

esencial en el *Renacimiento* y en la denominada *Revolución Científica*¹¹; rescate que, sobra decir, se dio en un contexto favorable de resurgimientos en las artes y de transformaciones políticas y religiosas. En cuanto al desdén propio de la *Ilustración* frente al “anquilosamiento medieval”, es preciso anotar que múltiples trabajos de autores como Umberto Eco, han mostrado que en el *Medioevo* hubo muchas más contribuciones al conocimiento que los que la tradición ilustrada quiso destacar. De hecho, con el fin de ponderar o relativizar avances y retrocesos durante ese periodo es necesario, como lo explica Soto (1998), entender la complejidad semiótica de sus “ciencias”. Soto (1998) también muestra las limitaciones en tratar a la alquimia y a la astrología como simples esoterismos, al poner en contexto su complejidad simbólica con base en elementos de orden más interpretativo que explicativo.

Por otro lado, a pesar de las divergencias de análisis históricos y filosóficos para delimitar el periodo del *Renacimiento*, como se observa en Restrepo (1997), no se puede omitir que a partir de esta época surgieron algunos “grandes hombres de ciencia” cuyos aportes cambiaron el rumbo del mundo, en parte gracias a la divulgación de estos últimos. Es el caso de Nicolás Copérnico (1473-1543) y su “primer universo heliocéntrico”, teoría que según Arciniegas (2001) fue considerada por el Papa Urbano VII como un mal mayor para la Iglesia (Católica) que las enseñanzas de Calvino y Lutero¹². Es, además, el caso de Tycho Brahe (1546-1601), quien encontró una nueva estrella en 1572 y la “perdió” en 1574, y describió cómo los cometas atravesaban las trayectorias de los planetas; con esto dio involuntariamente un paso clave para dejar atrás la cosmogonía aristotélica -con esferas sólidas que soportaban los planetas- y llegar a la visión del universo infinito, como se explica en Lecourt (2006). También es el caso de Giordano Bruno (1548-1600), “mejor filósofo que matemático”, que defendió hasta con su vida dicha visión de universo infinito (ver Lecourt (2006) y Koyré (1978)).

¹¹ Un caso representativo de esto fue la importancia que tuvieron los trabajos de Arquímedes en la obra de Galileo Galilei, como lo explica Koyré (1978).

¹² La obra cumbre de Copérnico, *De revolutionibus orbium coelestium*, sólo fue admitida por la Iglesia Católica 277 años después, en 1820.

Más aún, la influencia, directa o indirecta, de estos pensadores es evidente en los ulteriores aportes de otros como Kepler, Descartes, Bacon, Galileo y Newton. De la mano de los trabajos de hombres como ellos, Occidente “entró” en el periodo denominado *Revolución Científica* (finales del siglo XV, siglos XVI, XVII y XVIII). Trabajos que, además, fueron cada vez menos aislados y que se propagaron gradualmente, primero hacia las élites intelectuales y, con el tiempo, hacia sectores más amplios de la sociedad. De hecho, la *Revolución Científica* de Occidente constituye una coyuntura muy importante en el ejercicio de la comunicación pública de la ciencia: las concepciones cristianas como “primera y última explicación del hombre y del mundo” se erosionaron progresivamente, con lo que se abrió paso a las concepciones del hombre como responsable de su propio destino. A esto debe sumarse el rol en la vulgarización que, también en este periodo, tuvieron las artes, y entre ellas las artes plásticas. Un ejemplo significativo que vale la pena resaltar es el del pintor holandés Johannes Vermeer (1632-1675): algunos de sus cuadros más reconocidos pueden considerarse como una suerte de reflejo del espíritu del siglo XVII¹³.

Ahora bien, algunos “hombres de ciencia” de la *Revolución Científica* merecen punto aparte en la relación entre ciencia, técnica y sociedad. Dos de los más célebres son, por supuesto, Galileo Galilei (1564-1642) e Isaac Newton (1643-1727). No es gratuito que a ellos se les adjudique una suerte de responsabilidad primordial en la *entrada a la Modernidad*. Galileo publicó en italiano y no en latín -con lo que se acercaba mucho más al “vulgo”- sus tesis heliocéntricas, pero también sus tesis sobre la relación entre el *mundo celeste* y el *mundo terrestre*, entre la astronomía y la física, en términos matemáticos. Con esto Galileo dio un gran vuelco: convirtió el trabajo experimental en herramienta imprescindible para entender la naturaleza;

¹³ Algunos cuadros de Vermeer muestran una preocupación por los quehaceres de la técnica; y también aluden a los grandes avances científicos de la época: es el caso de *El Geógrafo*, y, sobre todo, *El Astrónomo (El Astrólogo)*, dos de las obras más importantes del Museo del Louvre. El hecho de que con estos dos nombres se haya conocido este último cuadro, es una disyuntiva que refleja la transición de una concepción geocéntrica del universo, a una visión de La Tierra como uno más de los planetas que giran alrededor del Sol, así el mismo Vermeer, al parecer, aún no concibiera el universo de esa manera (ver Gombrich (1995)).

la ciencia dejó de ser descriptiva y pasó a ser explicativa. Más aún, su obra abrió grandes posibilidades para “el pensar por sí mismo”: un reto incómodo y casi sin precedentes para los poderes religiosos y políticos de la época, como se puede ver en Koyré (1978) y Lecourt (2006)¹⁴; quizás este reto pudo ser más contundente que las tesis heliocéntricas por sí solas, y pudo tener más peso en su condena en El Vaticano, la misma que casi paga con su vida. Es preciso agregar que los probables efectos de dicho método experimental para una suerte de *autonomía del pensamiento*, ha seguido dando pistas para trabajos actuales de comunicación de la ciencia en los ámbitos de la educación formal, informal y no formal.

Por su parte, es bien sabido que muchos de los aportes de Newton -entre ellos la gran síntesis de Galileo, Descartes y Kepler, como se observa en Lecourt (2006)- siguen aún vigentes: su legado trascendió la física moderna, legado al que se le adjudica buena parte de las bases del pensamiento determinista que marcó el origen de algunas de las ciencias sociales en el siglo XIX. No obstante, cabe subrayar que Newton quizás no asumió el desafío del “pensar por sí mismo” con los mismos riesgos que Galileo; de hecho, como se expresa en Lecourt (2006), el “retorno” del gran pensador inglés a la alquimia, se puede considerar como una manera de no alejar su trabajo científico del orden divino, y de poner en tela de juicio una filosofía mecanicista reducida a una física de choques materiales. Lo anterior a pesar del ambiente en el que vivió y trabajó Newton: el entorno inglés de finales del siglo XVII y principios del siglo XVIII, a priori bastante menos adverso para los avances científicos que la Toscana de Galileo, vecina de El Vaticano. A pesar de las diferencias contextuales es claro, grosso modo, que los trabajos de dos pensadores como éstos, tuvieron repercusiones difícilmente igualables en cuanto a los lazos entre la ciencia, la técnica y la sociedad.

Pero es sobre todo durante el periodo de la *Ilustración* que el desafío prometeico, propio de la *Revolución Científica*, dejó de ser un problema exclusivo de algunos “cerebros privilegiados” de unos cuantos centros europeos y se tornó, cada vez más, en un asunto de interés público y de carácter transcultural. Precisamente durante la

¹⁴ Aquí es preciso mencionar la influencia que pudo tener Galileo en la obra del filósofo inglés Thomas Hobbes, como lo señala Restrepo (1997).

Ilustración la comunicación del conocimiento entró en un gran apogeo, en tiempos de *La Enciclopedia*: además de las discusiones entre científicos y aficionados en círculos cerrados, y de la aparición de diversas publicaciones divulgativas de carácter masivo, también surgieron los espectáculos de difusión de la ciencia para un público cada vez mayor, como lo muestra detalladamente Raichvarg (1993)¹⁵. Es bien sabido que estas transformaciones de retroalimentación entre la ciencia y la sociedad tuvieron efectos importantes del otro lado del Atlántico, no sólo en Norteamérica: el protagonismo de ciertas élites criollas “ilustradas” de la Nueva Granada, en el contexto de la *Expedición Botánica*, constituye un testimonio importante de esto, con hechos representativos como la creación, en 1791, de *El Papel Periódico de la Ciudad de Santa Fe de Bogotá*¹⁶.

En los sucesivos periodos denominados por el historiador inglés Eric Hobsbawm, *Era de la Revolución* (1789-1848), *Era del Capital* (1848-1875) y *Era del Imperio* (1875-1914), los cambios radicales en las relaciones entre la ciencia, la tecnología y la sociedad se dieron a escala planetaria: desde la vida cotidiana de los individuos y los pueblos, hasta las estrategias y los mapas geopolíticos -de lo que cruelmente dieron testimonio las dos guerras mundiales del siglo XX. Sin embargo, es menester anotar que buena parte de esta interacción entre la ciencia, la tecnología y la sociedad, estuvo fuertemente marcada por el *eurocentrismo* (lo que a la postre se convertiría en *centrismo angloeuropeo*¹⁷): las pretensiones “neutrales” del desarrollo, la aplicación y la apropiación social de la ciencia y la tecnología, poco o nada ponían en tela de juicio el interés velado o manifiesto del dominio de las *metrópolis* sobre la *periferia* -algo que, sobra decir, tiene vigencia hasta nuestros días. Más aún, las consecuencias de la comunicación de la ciencia y la tecnología propias de la *Ilustración* son vistas muy a menudo todavía, como una herencia que el Nuevo Mundo le debe a Europa, y no como una interdependencia,

¹⁵ A este respecto son representativos, en Francia, los esfuerzos por parte de Voltaire y de su amiga Mme du Châtelet destinados a la divulgación del pensamiento científico, en especial el newtoniano.

¹⁶ El conocimiento del medio ambiente en América, y en especial del Virreinato de la Nueva Granada, como lo explica Nieto (2003), iba más allá de ser un “simple capricho” del Rey Carlos III por “introducir” a España en la *Ilustración*, pues había fuertes intenciones económicas y políticas involucradas en esta empresa, que incluían el afán de control de la naturaleza y el de otras culturas.

¹⁷ La expresión japonesa para este fenómeno es *centrismo euroamericano*, como lo aclara Morley (2008), con la que se pretende dejar explícita la influencia norteamericana.

un avance de doble vía. Según De Greiff y Nieto (2005), se suele pensar que la ciencia occidental le debe su enorme difusión a su status, pero es tal vez al contrario: el status de la ciencia occidental es consecuencia de su capacidad de difusión.

En este sentido tienen mucha pertinencia las afirmaciones de De Greiff y Nieto sobre el papel del eurocentrismo en la *Modernidad* y la universalización de sus conocimientos:

Tal vez sea innegable que todas las culturas han sido etnocéntricas, pero el etnocentrismo de los europeos modernos adquiere unas características y un éxito sin precedentes. Su rasgo fundamental no es tanto sus proclamaciones de superioridad racial o su violencia, sino la manera como la cultura occidental se auto-comprende como universal. Es decir que lo interesante está en entender los mecanismos a través de los cuales se justifica el derecho sobre el mundo natural y el dominio sobre los demás. Su firmeza parece descansar sobre las ideas de ‘civilización’, ‘progreso’ y más recientemente ‘desarrollo’, de una racionalidad que se presenta como absoluta y que por lo tanto se abstiene de justificar su propósito de dominar o eliminar a todo aquel que se presente como obstáculo para la expansión de dichas verdades sin reparo alguno sobre los medios. (De Greiff – Nieto, 2005: 61).

Comunicación pública de la ciencia y la tecnología en la *Era del Progreso*: puntos de inflexión

En estrecha relación con lo que se acaba de exponer sobre el eurocentrismo, la confianza en el *progreso lineal* fue una suerte de denominador común durante el siglo XIX, tras el “triumfo” de la *Doble Revolución Burguesa*, la *Francesa* y la *Industrial*, y persistió hasta las primeras décadas del siglo XX. Dicha confianza estuvo imbricada con una constatación de difusión, de índole unidireccional, de una imagen apologética de la ciencia y la tecnología; un fenómeno bien descrito por la expresión de T. H. Huxley: la *Iglesia Científica*¹⁸. En relación con lo anterior y con el papel que los medios de comunica-

¹⁸ Dicha imagen apologética sigue presente en muchas de las prácticas del periodismo científico actual y, en especial, en el ámbito colombiano: como si hablar en los medios de los resultados y los avances en ciencia fuera algo “bueno en sí mismo”; un lujo de los países “desarrollados” que es importante o, incluso, necesario emular. A esto último parecen cercanas las apreciaciones del periodista científico del diario *El Colombiano* de Medellín, Ramiro Velásquez, en: (Velásquez, 2008).

ción tuvieron al respecto, Maigret (2005: 85) arguye: “La confianza en la prensa, considerada como un órgano de información pluralista y como fuente de reflexión ilustrada, resultó tener afinidad con el ideal democrático pero también con la ideología de progreso económico, técnico y científico que se afirmó durante el siglo XIX”. Sin embargo, tal visión optimista de la prensa y la pretensión de crear una “verdadera civilización universal” duraron poco. Según Maigret (2005: 86), esta confianza un tanto incauta decayó paulatinamente, hacia fines del siglo XIX, “cuando la industria se volvió sinónimo de amplia e inquietante mutación social, cuando se amplió el derecho al voto y los periódicos ya no se dirigieron únicamente a las élites”.

Es importante anotar que esa concepción de *Iglesia Científica* entró quizás en su más profunda crisis tras la Primera y la Segunda Guerra Mundial; sobre todo tras el lanzamiento de las bombas de Hiroshima y Nagasaki, según lo explican autores como González García et al. (1996). Al pesimismo generalizado como consecuencia de las dos guerras se sumaron las preocupaciones por los efectos del desarrollo científico y tecnológico, especialmente en relación con el medio ambiente. La inquietud en cuanto al deterioro de este último y sus efectos locales y planetarios, se condensó en acontecimientos como la creación del denominado *Club de Roma* y la reunión en Estocolmo de la *Conferencia de la ONU sobre Medio Ambiente Humano*, en 1972. Estos hechos, por lo demás, sentaron precedentes importantes para cumbres mundiales sobre el medio ambiente como la de Rio de Janeiro, en junio y julio de 1992, y la de Copenhague, en diciembre de 2009¹⁹.

Así pues, el aumento en la conciencia colectiva de los riesgos en el desarrollo de la ciencia y la tecnología, en especial a partir de la segunda mitad del siglo XX, ha transformado en buena medida los

¹⁹ Esta última cumbre con un cubrimiento mediático muy importante, más aún si se considera que los efectos nocivos del *cambio climático global* -o simplemente *cambio global*, como lo llaman algunos científicos-, de corto, mediano y largo plazo, se han constituido en una especie de “representación social mundializada”. En Colombia este interés de los medios sobre el tema y esta cumbre se reflejó en las emisiones de los cuatro principales telenoticieros nacionales de señal abierta, RCN, *Caracol*, *CM&* y *Noticias Uno*. Interés que descendió de manera apreciable en los mismos noticieros en la cumbre de Cancún (México), de diciembre de 2010, tal vez como consecuencia de los pocos logros de la cumbre de Copenhague.

imaginarios colectivos en el ámbito internacional, como se puede observar en Beck (2006)²⁰. En este sentido ha sido clave además de la problemática ambiental, la de las crecientes inquietudes en torno a la salud pública. Todo esto ha derivado, incluso, en visiones extremas de carácter científico, político-ideológico y social, que van desde el denominado *cientifismo* o *cientificismo* hasta su crítica exacerbada, con posiciones que algunos consideran como ingenuas o sectarias²¹.

Lo anterior está muy ligado al surgimiento del campo de los estudios sociales de la ciencia y la tecnología. Este campo, al que se hizo alusión al principio de este trabajo, tiene orígenes que se remontan no sólo a las ya mencionadas preocupaciones ambientales, al avance de la tecnología militar y a su papel en la Guerra Fría, como lo explican De Greiff y Nieto (2005): dichos orígenes también están estrechamente relacionados con la preocupación pública por los intereses imperialistas y coloniales, por las exclusiones de género y de raza, entre otras. Es así como los lineamientos ideológicos de los estudios sociales de la ciencia estuvieron marcados por el marxismo y el movimiento *contra-cultural*, y se hicieron manifiestos en las protestas juveniles y universitarias contra la Guerra de Vietnam en y allende los Estados Unidos, en *Mayo del 68* -particularmente en París- y en la *Primavera de Praga* -contra la invasión soviética en Checoslovaquia-, para mencionar sólo algunas de ellas. Algo que, por lo demás, se dio en consonancia con el auge del campo de los *Estudios Culturales* (con una fuerte injerencia anglosajona, al menos inicialmente).

Ha habido, entonces, múltiples razones y unas condiciones propicias para que la comunicación pública de la ciencia y la tecnología haya dejado de ser sólo un campo de prácticas, y se haya convertido también en un campo de investigación en el contexto internacional inspirado precisamente, en parte, en campos como el de los estudios

²⁰ Hasta el punto de que se habla de “sociedades del riesgo”, en particular en los países industrializados; una perspectiva en la que, precisamente, los trabajos del sociólogo alemán Ulrich Beck han sido inaugurales.

²¹ Por ejemplo, la de organizaciones ecologistas de carácter internacional, entre los que *Greenpeace* es tal vez la más conocida por sus estrategias mediáticas.

sociales de la ciencia y la tecnología. Cada vez el campo de la CP-CyT se considera menos en términos simplemente de las supuestas bondades de “educar a la masas”, en -y para- la ciencia y la tecnología, en aras de alcanzar el “desarrollo”: las percepciones sociales e individuales de los riesgos relacionados con su progreso, ya las diversas formas de exclusión, han tenido una estrecha relación con los avances en dicho campo de investigación, y han planteado la necesidad de una *comunicación pública y crítica de la ciencia y la tecnología*.

Ahora bien, a partir de la segunda mitad del siglo XX, han surgido modelos de comunicación pública de la ciencia y la tecnología particularmente útiles para describir y diseñar sus prácticas. También han servido, de forma más o menos deliberada, como soporte de las políticas públicas desarrolladas para el acercamiento entre los *saberes científicos y tecnológicos* y los *saberes sociales*, y oscilan entre la imposición de los primeros a los segundos hasta el diálogo -o el pretendido diálogo- entre ambos. Es decir, los puntos de inflexión en las concepciones del *progreso lineal* y de la *Iglesia Científica*, han marcado el desarrollo de dichos modelos de comunicación, y han estimulado el paso de la *alfabetización* a la *participación*; una participación que por supuesto incluye las posiciones críticas, en especial frente a los riesgos individuales y colectivos, y frente a la defensa de intereses privados en nombre del interés público.

Por su parte, la adaptación y el desarrollo de modelos de comunicación pública de la ciencia en Iberoamérica han sido relevantes, y han tenido impacto en los avances recientes relacionados con el tema, dentro y fuera de este ámbito. Esto ha dejado huella en el campo de investigación y en el campo de aplicaciones prácticas y, como se observa en Lozano (2005)²², ha tenido un especial énfasis en lo relacionado con la elaboración de políticas públicas (una muestra más de la necesidad de que a la vez se disciplinan y se entrelacen ambos campos). Más aún, lo anterior ha tenido reflejos y estímulos en los estudios sobre *cultura científica* y *percepción pública de la ciencia* en Iberoamérica -que a su vez han servido como soporte para

²² Allí se habla de modelos de *popularización* pero los tomamos como de CPCyT, al igual que en Daza y Arboleda (2007), pues se refieren al mismo problema.

las políticas científicas de carácter nacional e internacional- como se evidencia, por ejemplo, en el *Proyecto Estándar Iberoamericano de Indicadores de Percepción Pública, Cultura Científica y Participación Ciudadana (2005-2009)*²³.

No obstante, vale la pena agregar que, como lo explica Pérez (2009)²⁴, el discurso del *desarrollo lineal* sigue inspirando, a menudo de forma tácita, parte de las políticas, las prácticas y los modelos de comunicación pública y de educación no formal en ciencia y tecnología. Muchos de éstos han sido adoptados por países del llamado “Tercer Mundo” -en particular en América Latina- con la supuesta intención de disminuir la brecha con los países del “Primer Mundo”; esto con el apoyo de organismos multilaterales como la UNESCO. Lo anterior, como aduce Pérez (2009), como una manera de subsanar la crisis del modelo de desarrollo entre los años 50 y 70, y cuya principal característica en el caso latinoamericano había sido la inversión económica para consolidar a la escuela como motor del mismo.

Comunicación pública de la ciencia y la tecnología en el contexto colombiano: modelos para el diseño y la descripción de las acciones

Antes de detenernos en algunos modelos de comunicación pública de la ciencia y la tecnología, se hace necesaria una acotación en relación con el origen del concepto de comunicación: Wolton (1997) habla de dos acepciones principales para dicho concepto. La primera, del siglo XII (1160), proviene del latín, y se refiere a la idea de *comunió*n, del *compartir*; la búsqueda del otro y de su reconocimiento (algo que, por lo demás, coincide con la época de fundación de las primeras universidades europeas, como las de Bolonia, París,

²³ En el que ha habido una activa participación por parte de Colombia a través del Observatorio Colombiano de Ciencia y Tecnología, con el apoyo de Colciencias. El proyecto fue una iniciativa promovida por la Fundación Española de Ciencia y Tecnología, la Organización de Estados Iberoamericanos y la Red Iberoamericana de Indicadores de Ciencia y Tecnología. Ver: *Cultura científica en Iberoamérica. Encuesta en grandes núcleos urbanos*. [en línea], disponible en: http://www.oei.es/divulgacioncientifica/noticias_184.htm. (Visitado: 16 de agosto de 2010).

²⁴ En términos de *popularización* más que de *comunicación pública*.

Salamanca, Oxford y Cambridge). Tal sentido del concepto, que proviene de habitar al otro y ser habitado por otro -el cuerpo de Cristo en la comunión- no se ha perdido con su laicización progresiva, y de hecho recobró vigencia en la segunda mitad del siglo XX²⁵, en especial con la crítica a la visión del destinatario de la comunicación de masas como un ente pasivo y manipulable. Sobra decir que en el caso de América Latina esto se concretó de la mano de importantes trabajos como el de Martín-Barbero (1987).

La otra acepción de la comunicación de la que habla Wolton (1997)²⁶ surgió durante el siglo XVI, y es la que hace alusión a *transmitir* y *difundir*. Esta acepción está ligada al desarrollo de algunas técnicas entre las que la imprenta ocupa un lugar clave, y aparece en los albores de la *Revolución Científica*. Pero, a su vez, esto está ligado a la conquista de las Américas, un acontecimiento planetario que dio las bases para la modernidad occidental y su proyección universalista. Como lo expone Mattelart (2003:142), “los teólogos españoles justifican esta ‘toma del mundo’ (*Weltnahme*) por la Europa cristiana invocando la natural legitimidad del intercambio encarnada en el *Ius communicationis*, ‘el derecho a la comunicación’, es decir, el derecho a circular y propagar las ideas (y la fe), y el *Ius commercii*, o derecho a ejercer el comercio”. Es evidente que esta acepción unidireccional del concepto ha servido para justificar una diversidad de imposiciones etnocéntricas occidentales.

Hay que agregar que esta ambivalencia “ineludible” de la comunicación, la de poner en común, la de la retroalimentación, por una parte, y la de difundir, por otra, está claramente presente en el desarrollo actual de la comunicación. Esto a pesar de que, como lo expresa Maigret (2005), la idea de poner en común poco a poco se debilitó y su lugar fue ocupado por el de difusión, sobre todo durante la *Era del progreso*, gracias a la multiplicación de tecnologías del transporte y de las tecnologías de la información y la comunicación. La palabra, entonces, designa a su vez dos problemas. Primero: un

²⁵ Con excepciones significativas como las de una buena parte de los trabajos de la denominada *Escuela de Chicago*, en las primeras décadas del siglo XX.

²⁶ Si bien Maigret (2005), citando a Yves Winkin (s. f.), habla de la aparición de la palabra comunicación en el siglo XIV en la lengua francesa, y en el XV en la lengua inglesa.

ideal o una utopía, que corresponde a participar en un mismo lenguaje de la razón y a hacer parte de una misma comunidad. Segundo: todas las dimensiones del acto funcional del intercambio que tienen que ver con el contenido del intercambio, las tecnologías y herramientas empleadas, y las organizaciones económicas y sociales que manejan estas tecnologías, y que constituyen los medios de comunicación locales, nacionales y transnacionales. Vale la pena subrayar que la injerencia del segundo concepto de comunicación fue tal que, por lo menos, en los estudios de comunicación norteamericanos se tuvo que apelar al concepto de *interacción comunicativa*, como en los del denominado *Colegio Invisible* -ver Winkin (1981)-, lo que se puede considerar como una manera de recuperar la acepción inicial, la de poner en común. Así pues, si se mira desde este punto de vista decir *interacción comunicativa* constituiría casi una redundancia.

Por su parte, tal ambivalencia del concepto también ha afectado el campo de la comunicación pública de la ciencia y la tecnología en particular, en cuanto a las prácticas y en cuanto a la investigación: hay concepciones verticales y horizontales, concepciones unidireccionales y de retroalimentación, con un componente normativo (poner en común) y otro funcional (difundir); el primero, como lo expone Wolton (1997) está relacionado con el ideal de *la igualdad*, y el segundo, con el ideal de *la libertad*. De hecho, las tensiones entre modelos deficitarios y modelos democráticos se pueden leer de esta disyuntiva de la comunicación, como se verá más adelante; tensiones que han sido comunes en el ámbito colombiano y latinoamericano.

Es necesario, en este punto de la discusión, detenerse en el asunto de las diversas denominaciones para un mismo campo, planteado en la introducción. En Colombia ha habido una serie de estudios recientes que se han ocupado de las relaciones entre los diseños de políticas, la participación ciudadana en ciencia y tecnología y los modelos en los que se sustentan. En dichos estudios se usan, para referirse al mismo problema o a problemas similares, *Comunicación Pública de la Ciencia y la Tecnología*, *Apropiación Social de la Ciencia y la Tecnología* (ASCyT)²⁷ y *Popularización de la Ciencia y la Tecnología*.

²⁷ Denominación que también ha tomado fuerza de la mano de eventos nacionales e internacionales como el Foro-Taller *Apropiación Social de la Ciencia, la Tecnología y la Innovación*, realizado en Medellín en octubre de 2010, organizado por Colciencias y la Universidad EAFIT en dicha universidad.

Resaltemos algunos de ellos: Lozano (2005) y Pérez-Bustos (2009), hablan sobre todo en términos de *popularización* más que de *apropiación social*; Daza y Arboleda (2007) y Arboleda (2007), en términos de *comunicación pública*; Hermelin (2008) en términos de comunicación, a secas; Lozano-Borda y Maldonado (en Colciencias, 2010), y Pérez-Bustos et al. (2010), en términos de *apropiación social*.

Pérez-Bustos et al. (2010) sostienen que la noción de ASCyT puede ser pertinente para incluir a diversos actores, y no únicamente a los *mediadores* (es decir, aquellas personas o instituciones cuya misión busca favorecer el acercamiento de la ciencia y la tecnología con el público)²⁸. Pero aquí hay que tener también en cuenta el posicionamiento y cierta preponderancia de esta noción en la política científica colombiana, a partir de trabajos como los de Posada et al. (1994), y de la aprobación por parte del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología de la “Política Nacional de Apropiación de la Ciencia, la Tecnología y la Innovación”, en 2005, como lo señala Daza (2010)²⁹. Por su parte, Lozano (2005) y, en especial, Pérez-Bustos (2009) defienden la utilidad del concepto de *popularización* y su “potencial crítico”, sobre todo para el análisis de procesos “dirigidos” por los mediadores. En cuanto a la denominación de comunicación pública (CPCyT), es preciso indicar que ésta también está a tono con avances internacionales en esta dirección; y de hecho ha servido para nombrar espacios de formación en Colombia como el *Diplomado Nacional en Comunicación Pública de la Ciencia, la Tecnología y la Innovación*³⁰.

Ahora bien, agregar el adjetivo de “pública” va más allá del problema del *espacio público habermasiano*. Siguiendo a Demers y Lavigne (2007), la comunicación pública apela, en especial a partir de la década del ochenta, al problema de la sociedad civil en la democracia deliberativa, en la que las élites del poder político (incluido el

²⁸ Según Pérez-Bustos et al. (2010), en ASCyT además de los *mediadores*, los actores incluyen a los académicos, al Estado, a la empresa privada y a la sociedad civil. Si bien no sea quizás tan evidente delimitar la categoría *mediadores*, precisamente por la diversidad de actores, actividades y públicos.

²⁹ De hecho se propuso un debate al respecto en la mesa de trabajo sobre *Definiciones*, en el Foro-Taller mencionado.

³⁰ Organizado por Colciencias, el Convenio Andrés Bello, AFACOM y la Pontificia Universidad Javeriana, entre 2007 y 2009, en Medellín, Cali y Pereira.

Estado, por supuesto), económico y mediático, se ven confrontadas por nuevos actores, por grupos de interés que no se basan sola o necesariamente en “ideales de racionalidad”. Apoyada en los medios de comunicación tradicionales, en sus transformaciones y en el nuevo ecosistema mediático configurado por el rápido desarrollo de las TIC, su expansión y su diversidad de usos, la “plaza pública ampliada” genera nuevos desafíos para los poderes establecidos y para la propia sociedad civil³¹.

Si a este problema del adjetivo “pública” le añadimos lo señalado anteriormente sobre la doble acepción del concepto de comunicación, y si insistimos en el aporte que desde los estudios de la comunicación se le puede hacer a nuestro campo de interés, podemos arriesgar una afirmación: la denominación de *Comunicación Pública de la Ciencia y la Tecnología* no tiene que ser desplazada por otras como la de *Apropiación Social de la Ciencia y la Tecnología*, así esta última se haya venido estabilizando como la dominante en la política científica colombiana. Se puede decir que al uso del concepto de comunicación pública, en su sentido más amplio, le subyace la preocupación por una relación de carácter *no elitista* entre “iniciados” y “legos”.

Pero sea cual sea la noción que se utilice (en nuestro caso la de CPCyT) para referirnos al mismo tema o a temas similares, en este momento de la discusión hay que abordar el problema de los diversos modelos que han servido para describir sus prácticas y también para sustentar políticas carácter internacional y nacional, y normativas en contextos más locales. Algunos autores como Durant (1999) hablan de dos grandes grupos de modelos de esta índole: los *modelos deficitarios* y los *modelos democráticos*. Los *modelos deficitarios* se refieren a una relación más unidireccional y vertical, en la que el público se toma como ignorante y, como se verá, la comunicación pública de la ciencia y la tecnología debe servir para “sacarlo” de esa situación. Por el contrario, los *modelos democráticos* asumen al público como activo en el sentido de la deliberación y la participación, dándole

³¹ Esto merece una discusión mucho más cuidadosa en la que los aportes de trabajos como los llevados a cabo en el Departamento de Información y Comunicación de la Universidad de Laval (Canadá), pueden ser muy enriquecedores.

mayor protagonismo en las prácticas de apropiación social del conocimiento, en lo que se incluyen perspectivas más críticas como las derivadas de los estudios sociales de la ciencia y la tecnología.

Existen categorías más específicas para discernir estos modelos, como lo propone el profesor de la Universidad de Cornell, Bruce Lewenstein (2003). Haciendo eco a esto último, en un trabajo que analiza estas problemáticas en el ámbito hispanoamericano, Lozano (2005) propone tres: el *modelo de déficit simple*, el *modelo de déficit complejo* y el *modelo democrático*. El *modelo de déficit simple* responde al problema de llevar el conocimiento científico al gran público como una “cosa buena por sí misma”, y es, en este sentido, heredero de la *Ilustración* y de la *Era del Progreso*. Así pues, dicho modelo responde a una necesidad de llevar un “cuerpo de conocimiento certero y seguro”, producido por los “iniciados”, a un público “lego”, por fuera del ámbito escolar. Incluso términos como *difusión* y *vulgarización* pueden llegar a verse como cercanos a este enfoque; esto ha hecho que hayan caído en desuso en algunos ámbitos académicos y políticos, como una suerte de temor para que sus iniciativas no sean catalogadas de elitistas, unidireccionales, deficitarias, etnocéntricas, etc³².

Por otro lado, el *modelo de déficit complejo*, a diferencia del *modelo de déficit simple*, se expande a la educación formal. En términos de Lozano (2005), ya no se trata de promover la ciencia como una cosa buena *per se*, sino de que su popularización debe responder a necesidades sociales e individuales que permitan la valoración y el apoyo del quehacer científico. Además no se trata de difundir sólo los resultados de la ciencia: sus contenidos incluyen, además de los hechos y teorías, los procesos con los que se construye el conocimiento científico. En este modelo, por ejemplo, son comunes las alusiones históricas, y las “reproducciones” de los trabajos experimentales de grandes hombres de ciencia como los de la *Revolución Científica*,

³² Aquí vale la pena mencionar que la concepción de C. P. Snow en su famoso ensayo *Las dos culturas*, escrito en 1956, sobre la labor de los medios en relación con la ciencia y la tecnología, podría situarse en una visión unidireccional de la comunicación propia del modelo de déficit simple. Ahora bien, la apuesta de Snow sigue siendo sugerente a pesar de lo “anticuada”, en especial cuando muestra cómo el periodista científico es uno de los principales actores llamados a resolver el distanciamiento entre las culturas científica y humanista. El problema del distanciamiento entre científicos y periodistas ha sido fuente de amplias discusiones de orden internacional y nacional.

aquí mencionados. En este sentido, las referencias teóricas a trabajos como los de Copérnico, Brahe, Kepler, y las referencias teóricas y prácticas a trabajos como los de Galileo y Newton son recurrentes en diversos contextos socioculturales, en parte debido a algunas de las circunstancias discutidas anteriormente.

Cabe agregar algo que comúnmente elude la literatura sobre este tema: los modelos deficitarios, sobre todo el de déficit simple, son cercanos a algunos de los modelos propios de los primeros *análisis funcionalistas*, desarrollados principalmente en los Estados Unidos durante la primera mitad del siglo XX. Estos últimos se basaban en la necesidad de utilizar las herramientas de la comunicación para garantizar el orden social. Según Chomsky (2002), autores tan representativos de la época como Walter Lippmann y Harold Lasswell, concebían dichas herramientas bajo el supuesto de una “distancia insalvable” entre las élites del poder y el público en general. Así pues, el público sólo debería refrendar lo que las élites decidieran, pues era la única manera de que la democracia “funcionara correctamente” (ver también Mattelart (1997))³³. Este elitismo aparece como soporte, a menudo implícito, para los modelos deficitarios de comunicación pública de la ciencia y la tecnología, no sólo en el sentido de garantizar el poder político y económico de un sector privilegiado dentro de una sociedad, sino también en el sentido de mantener la hegemonía de unas culturas sobre otras: la visión eurocéntrica (o del centrismo anglo europeo) del conocimiento no siempre se hace manifiesta a pesar de su preponderancia³⁴.

Por su parte, y retomando a Lozano (2005), el *modelo democrático* toma distancia de los modelos deficitarios; allí la ciencia no apa-

³³ Hay que subrayar que dichas visiones elitistas también están insertos en buena parte de trabajos críticos como algunos de los de la *Escuela de Frankfurt*, del otro lado ideológico de la orilla, o incluso en muchos de los análisis estructuralistas de fenómenos de comunicación de masas. (Ver Maigret (2005) y Mattelart (1997)). Incluso Chomsky (2000) señala esta misma actitud elitista en el pensamiento de Lenin.

³⁴ En cuanto a los análisis funcionalistas, no se pueden meter todos en un “mismo costal” deficitario; el problema de los *líderes de opinión* y de la interacción social en relación con los medios, propuesta por autores como Lazarsfeld y Merton, difiere de la visión del público como masa atomizada, propia de modelos como el de la *aguja hipodérmica* de Lasswell, como lo expresa Wright (1980). Según Jorge Iván Bonilla, ha habido una generalización un tanto sesgada en cuanto a la visión unidireccional de los modelos funcionalistas, y esto, al menos en América Latina, merece nuevas discusiones (Bonilla, J. I. (2011), comunicación personal, Coordinador del grupo de investigación *Estudios sobre Política y Lenguaje*, Departamento de Humanidades, Universidad EAFIT. e-mail: jbonilla@eafit.edu.co).

rece como un campo de conocimiento “certero y seguro”. En dicho modelo el conocimiento científico no aparece como absoluto, sino como provisional, y tienen en cuenta los posibles riesgos para el medio ambiente y para el bienestar de las personas, “lo que, sin embargo, no disminuye su importancia para la comprensión y resolución de los problemas en la vida social de los seres humanos” (Lozano, 2005: 69-70). En este modelo se plantea la necesidad de incluir al público en la toma de decisiones relacionadas con la ciencia y la tecnología, en una búsqueda de mayor igualdad de condiciones con los científicos. Así pues, se le da más importancia que en los otros dos modelos al contexto sociocultural de producción y de aplicación del conocimiento científico y tecnológico; de hecho, el modelo democrático toma más como referente a los *diversos grupos de interés* que a los *públicos en general*. Esta visión es muy cercana, por lo demás, al devenir histórico del concepto de comunicación pública, como lo plantean Demers y Lavigne (2007).

Aquí es menester anotar que a pesar de que, desde la segunda mitad del siglo XX, han crecido las preocupaciones -de carácter local, nacional e internacional- sobre los posibles efectos perjudiciales, y en algunos casos desastrosos, de los desarrollos científicos y tecnológicos, y a pesar de la existencia de una visión más crítica en los últimos años, como se explicó antes, sólo en las dos décadas anteriores parece haberse consolidado un enfoque como el del modelo democrático en sociedades tan industrializadas como la del Reino Unido: como si la perspectiva comunicativa del difundir, del transmitir, en términos de Wolton (1997), tan propia de la herencia eurocéntrica de la *modernidad*, fuera difícil de rebasar en las estrategias concretas de comunicación pública de la ciencia.

Ahora bien, estos tres modelos, incluido el democrático, han tenido por supuesto aportes y obstáculos. Daza (2009: 21) afirma al respecto:

Estos modelos han co-existido en el tiempo y han sido el fundamento de múltiples políticas y de acciones de instituciones y actores como museos, asociaciones científicas, medios masivos de comunicación, periodistas científicos, entre muchos otros. Las críticas a los mismos suponen grandes desafíos, tanto para las entidades gubernamentales

encargadas del diseño de políticas, para los actores involucrados en la comunicación de la ciencia -incluyendo a los científicos- como para los investigadores del tema.

También hay que destacar que lo anterior ha tenido, a su ritmo, ecos y repercusiones importantes en Colombia en cuanto a la democratización del conocimiento. Daza y Arboleda (2007) discuten las ventajas y las limitaciones del modelo democrático en el desarrollo de políticas públicas de ciencia y tecnología en Colombia, y aseveran:

Se podría pensar que lo deseable es que la política implemente modelos más democráticos y participativos, que transmita una imagen de la ciencia en términos de los procesos que ello implica y que, desde el diseño mismo de sus estrategias, involucre a los diferentes públicos a los cuales pretende llegar. Sin embargo, hay que plantearse hasta qué punto el modelo democrático no está en sí mismo preso de los cerramientos de los cuales proviene (Daza y Arboleda, 2007: 121).

Como lo explican Daza y Arboleda (2007), por mucho que el modelo democrático integre la participación de los públicos, se sigue sustentando sobre la idea de que, en la medida en que los ciudadanos tengan una mayor *alfabetización científica*, podrán ejercer mejor sus derechos y respetar sus deberes. Esto, aunque a priori parece loable, está atravesado por múltiples intereses velados o expresos, y tal vez contiene más rezagos de los modelos deficitarios de lo que se observa comúnmente. Por lo demás, como lo discute Arboleda (2007) en otro trabajo sobre esta problemática en Colombia, los procesos de comunicación pública de la ciencia en el país, especialmente los promovidos por una parte importante del sector público durante el periodo 1990-2004, y con liderazgos como el de Colciencias, estuvieron en buena parte inspirados en dichos modelos deficitarios³⁵.

Por otro lado, se puede considerar lo siguiente: al basarse en una retroalimentación permanente entre el público y los científicos, el modelo democrático se acerca a la acepción de la comunicación en términos de poner en común, que menciona Wolton (1997). El

³⁵ No obstante, la situación parece haber empezado a sufrir cambios notorios, al menos en el papel, a partir de un hecho ya mencionado: el de la aprobación de la "Política Nacional de Apropiación de la Ciencia, la Tecnología y la Innovación", en 2005, por parte del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, y en la publicación: (Colciencias, 2010). Pero esto merece un debate aparte.

modelo democrático entonces, y si se toma en términos más descriptivos que prescriptivos, estaría muy próximo a algo que desde hace varias décadas se ha planteado, dentro de los estudios de la comunicación, en el *subcampo* de los *Estudios de Recepción y Audiencias*: que el público no es pasivo, que hay que observar las posibles coincidencias entre los discursos propuestos y su apropiación y confrontación, en términos de los repertorios culturales. Se puede considerar, pues, que en aras de enriquecer el estudio y la aplicación de modelos democráticos, hay problemas que, puestos en contexto, de alguna manera ya se han tratado y aprehendido en dichos estudios de recepción y audiencias. Algo de esto se puede ver en trabajos como el de Bonilla (2011): allí se hace una revisión crítica de los estudios de recepción-audiencias en Colombia, desde la década de 1950, en los que aparecen trabajos que responden a las tendencias del desarrollo tecnocientífico, propios de la *Alianza para el Progreso*, y que van desde ópticas deficitarias hasta algunas más dialécticas con respecto al público.

Toda la discusión anterior incita a asumir nuevos retos, en particular en el contexto colombiano; retos que implican replanteamientos en relación con estos modelos y enfoques mencionados. Podemos arriesgar la formulación de algunos de estos replanteamientos: el primero puede darse, por ejemplo, con base en otras formas de conocimiento igualmente válidas como las denominadas *no-occidentales* -a pesar de lo etéreo de la denominación-, que superen los prejuicios etnocéntricos de muchos de los “cánones científico-tecnológicos”. Un mayor análisis de estos problemas puede darse a la luz de las relaciones tecnocientíficas propias de la asimetría Sur-Norte, como se desprende de De Greiff y Nieto (2005). En este sentido, la combinación con trabajos propios del campo de los *Estudios Culturales*, quizás ofrece alternativas fructuosas. Al fin y al cabo, la importancia de los cuestionamientos a los elitismos socioculturales, en especial los relacionados con el conocimiento, han constituido una suerte de eje transversal en dicho campo³⁶.

³⁶ Aquí nos referimos a los *Estudios Culturales* en sus distintas tradiciones académicas, si bien algunos trabajos de autores considerados como *posmodernos* y ubicados con frecuencia en esta corriente quizás puedan, además de alentar el debate, extraviarlo, gracias a sus “particularismos culturales extremos”, como lo sugieren, por ejemplo, Morley (2008), Maigret (2005) y Verón (2002).

Un segundo replanteamiento -no desligado del primero³⁷- puede hacerse en términos de mayores acercamientos entre los estudios propios del campo general de los estudios de la comunicación, y el de la CPCyT. Esto lo sugieren algunos trabajos que aparecen en Hackett et al. (2008), y en Bucchi y Trench (2008). Por su parte, De Cheveigné (2000) también da puntadas en esta dirección, en especial en cuanto a los medios y sus mediaciones científicas. De nuevo, un campo como el de los estudios de recepción y audiencias, en el que de hecho ha habido contribuciones prolíficas en América Latina, puede aportar muchas herramientas para nuevos estudios de CPCyT. Esto incluso puede ser complementario para los estudios de percepción que se basan principalmente en trabajos estadísticos, en los que, como se dijo, ha habido importantes avances en Iberoamérica en relación con la CPCyT³⁸.

Y un tercer replanteamiento, tal vez más general, puede darse en términos de encontrar mayores articulaciones entre los trabajos de investigación en ciencia, tecnología y sociedad -y en estudios sociales de la ciencia y la tecnología-, los trabajos en el campo de prácticas de la comunicación pública, y los desarrollos de políticas en esta dirección (algo siempre deseable, pero todavía con pocos resultados en el ámbito colombiano).

Sin embargo, no se trata solamente de poner en cuestión los modelos existentes, y de afinar sus soportes teóricos y sus aplicaciones de acuerdo con las prioridades en un país como Colombia. Se trata también de saber cómo utilizarlos y cuándo éstos pueden ser provechosos. En el caso de resolver situaciones de emergencia como prevenir una epidemia o tener menores consecuencias desastrosas durante una ola invernal, un modelo deficitario puede ser la mejor estrategia de supervivencia, para tomar medidas de corto plazo³⁹. Algo muy distinto, por ejemplo, al diseño de experiencias en un

³⁷ Si se apela, por ejemplo, a trabajos tan importantes como el de Martín-Barbero (1987).

³⁸ Por ejemplo, el trabajo de Bonilla y Cadavid (2004), en el que se explora el contraste entre las agendas de los medios de comunicación y las de los ciudadanos en Colombia, muestra resultados interesantes en el caso particular de los temas de ciencia, tecnología, medio ambiente y salud.

³⁹ La diferencia exorbitante entre los efectos de los sismos de Haití y Chile de los primeros meses de 2010, hay que ponerlas en contexto, pero constituyen una muestra contundente del papel que puede llegar a tener la apropiación social del conocimiento y las estrategias en su comunicación pública.

centro interactivo de ciencia y tecnología como *Maloka* en Bogotá, o el *Parque Explora* en Medellín, en los que la implementación de modelos democráticos dirigidos a procesos de mediano y largo plazo puede ser la mejor opción.

Conclusión

Es un lugar común afirmar que la comunicación pública de la ciencia y la tecnología es un campo que cobra cada vez más relevancia, sobre todo en sociedades como la colombiana. Pero otra cosa menos evidente es comprender cómo se ubica dentro de los estudios sociales de la ciencia y la tecnología, y en los estudios sobre cts; discernir su carácter de campo de investigación y de campo de prácticas; y saber cómo esta separación es necesaria siempre y cuando tenga consecuencias dialécticas, en particular las relacionadas con políticas de apropiación social del conocimiento. De hecho, desconocer esto último ha llevado a dilapidar esfuerzos llenos de buenas intenciones, muchos de ellos ingentes y costosos, nacidos de iniciativas públicas, privadas y de la sociedad civil.

En este sentido son importantes las aproximaciones a los contextos históricos y socioculturales de la construcción de este campo del conocimiento, para la formación de los futuros mediadores e investigadores; un desafío interesante para los programas y cursos académicos que se vienen adelantando en esta dirección. Además, se hace necesario identificar los modelos de estudio y de aplicación en comunicación pública de la ciencia y la tecnología, los heredados, los adaptados y los propuestos en Colombia y en América Latina, y su papel en el soporte de las políticas públicas. Como también es menester ponderar las limitaciones y las ventajas de estos modelos con el fin de reconocer su pertinencia, y de dilucidar la necesidad de rebasarlos, descartarlos, integrarlos o refinarlos. Para esto último, los cruces con los estudios de la comunicación pueden llegar a ser sugerentes e incluso apremiantes.

Dar algunos pasos en estas direcciones quizás contribuya en algo a que la búsqueda de la democratización del conocimiento sea me-

nos utópica, y a que los intereses particulares se mimeticen menos con el interés público. Pasos para intentar darle la cara a algo tan sencillo como lo dicho por Juan de Mairena: “todo lo que sabemos lo sabemos entre todos”⁴⁰ 

⁴⁰ Frase de Juan de Mairena (de Antonio Machado) citada por Jesús Martín-Barbero en su conferencia *Pensar las humanidades hoy*, realizada en la Universidad EAFIT (Colombia), en marzo de 2009, y organizada por la Maestría de Estudios Humanísticos de la misma universidad.

Referencias

- Arboleda, T. (2007). "Comunicación pública de la ciencia y cultura científica en Colombia". En: *Revista colombiana de sociología*. No. 29, Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, pp. 69-78.
- Arciniegas, G. (2001). *Cuando América completó La Tierra*. Bogotá: Vilegas Editores.
- Beck, U. (2006) *La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad*. Barcelona: Paidós. (Original en alemán: 1986).
- Bonilla, J. I. – Cadavid Bringe, A. (2004) (eds.). *¿Qué es noticia? Agendas, periodistas y ciudadanos*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana y Fundación Konrad Adenauer.
- Bonilla, J. I. (2011). "Re-visitando los estudios de recepción-audiencias en Colombia. Una revisión crítica, un debate necesario". En: *Comunicación y sociedad*. No. 16. Guadalajara, Universidad de Guadalajara. (En prensa).
- Bourdieu, P. (2000) *Los usos sociales de la ciencia*. Buenos Aires: Nueva Visión. (Original en francés: 1997).
- Bucchi, M., Trench, B. (2008) (eds.). *Handbook of public communication of science and technology*. Londres: Routledge.
- Chomsky, N. (2002). *Propaganda*. París: Éditions du Félin. (Original en inglés: 1997).
- Colciencias (2010). *Estrategia Nacional de Apropiación Social de la Ciencia la Tecnología y la Innovación*. Bogotá: Colciencias.
- Daza, S., Arboleda, T. (2007) "Comunicación pública de la ciencia y la tecnología en Colombia: ¿Políticas para la democratización del conocimiento?". En: *Signo y pensamiento*. Vol. 24, No. 50, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana, pp. 100-125.
- Daza, S. (2009). "Entre las percepciones y las opiniones". En: *Percepciones sobre la ciencia y la tecnología en Bogotá*. Bogotá: Observatorio Colombiano de Ciencia y Tecnología. pp. 149-167.
- Daza, S. (2010). *Tendencias en las políticas para la apropiación social de la ciencia, la tecnología y la innovación*. Documento de trabajo, "Foro-Taller Apropiación Social de la Ciencia, la Tecnología y la Innovación". Colciencias y Universidad EAFIT.
- De Cheveigné, S. (2000). *L'environnement dans les journaux télévisés. Médiateurs et visions du monde*. París: CNRS Éditions.
- De Greiff, A. – Nieto, M. (2005). Anotaciones para una agenda de investigación sobre las relaciones tecnocientíficas Sur-Norte. En: *Revista de Estudios Sociales*. No. 22, Bogotá, Universidad de los Andes, pp. 59-69.

- Demers, F. – Lavigne, A. (2007). “La comunicación pública: una prioridad contemporánea de investigación”. En: *Comunicación y sociedad*. No. 18, Guadalajara, Universidad de Guadalajara, pp. 65-87.
- Durant, J. (1999). “Participatory technology assessment and the democratic model of the public understanding of science”. En: *Science and Public Policy*, Vol. 26, No. 5, Londres, pp. 313-319.
- Gadamer, H. G. (2001). *El inicio de la sabiduría*. Barcelona: Paidós. (Original en alemán: 1999).
- Gombrich, E. H. (1995). *La historia del arte*. Londres: Phaidon Press Limited. (Original en inglés: 1995).
- González García, M. I. – López Cerezo, J. A. – Luján López, J. L. (1996) (eds.). *Ciencia, tecnología y sociedad. Una introducción al estudio social de la ciencia y la tecnología*. Madrid: Tecnos.
- Hackett, E. – Amsterdamska, O. – Lynch, M. – Wajcman, J. (2008) (eds.). *The Handbook of Science and Technology Studies*, (3a. ed.). Cambridge: MIT Press.
- Hermelin, D. (2008). “La comunicación de la ciencia y la tecnología: algunas reflexiones para un campo de investigación en Colombia”. En: *La Comunicación de la ciencia y la tecnología en Colombia. Memorias del Simposio sobre Comunicación de la Ciencia y la Tecnología*. Medellín: Instituto Tecnológico Metropolitano de Medellín (ITM). pp. 47-70.
- Koyré, A. (1978). *Estudios de historia del pensamiento científico*. México: Siglo XXI. (Original en francés: 1973).
- Lecourt, D. (2006). (Dir.) *Dictionnaire d'histoire et philosophie des sciences*. París: Presses Universitaires de France.
- Leroi-Gourhan, A. (1965). *Le geste et la parole. La mémoire et les rythmes*. Paris: Albin Michel.
- Lewenstein, B. (2003). *Models of Public Communication of Science & Technology*. [en línea], disponible en: http://www.dgdc.unam.mx/Assets/pdfs/sem_feb04.pdf. (Visitado el 15 de abril de 2010).
- Lozano, M. (2005). *Programas y experiencias en popularización de la ciencia y la tecnología. Panorámica desde los países del Convenio Andrés Bello*. Bogotá: Convenio Andrés Bello.
- Maigret, E. (2005). *Sociología de la comunicación y de los medios*. Bogotá: F.C.E. (Original en francés: 2003).
- Márquez, J. (2008). *Ciencia, riesgos colectivos y prensa escrita. El caso del sida en Colombia*. Medellín: Universidad Nacional de Colombia.
- Martín-Barbero, J. (1987). *De los medios a las mediaciones. Comunicación, cultura y hegemonía*. México: Ediciones G. Gili.

- Mattelart, A (2003). *Geopolítica de la cultura*. Bogotá: Ediciones desde abajo. (Original en francés: 1994).
- Mattelart, A. – Mattelart, M. (1997). *Historia de las teorías de la comunicación*. Barcelona: Paidós. (Original en francés: 1995).
- Morley, D. (2008). *Medios, modernidad y tecnología*. Barcelona: Gedisa. (Original en inglés: 2007).
- Nieto, M. (2003). “Historia natural y la apropiación del Nuevo Mundo en la Ilustración española”. En: *Bulletin de l’Institut Français D’Études Andines*. Vol. 32, No. 3, Lima, pp. 417-429.
- Osorio, C. (2008). “Nuevos desafíos para la divulgación y la comunicación científica”. En: *La Comunicación de la ciencia y la tecnología en Colombia. Memorias del Simposio sobre Comunicación de la Ciencia y la Tecnología*. Medellín: Instituto Tecnológico Metropolitano de Medellín (ITM). pp. 17-46.
- Pérez-Bustos, T. (2009). “Tan lejos... tan cerca. Articulaciones entre la popularización de la ciencia y la tecnología y los sistemas educativos en Colombia”. En: *Interciencia*. Vol. 34, No. 11, Caracas, pp. 814-821.
- Pérez-Bustos, T. – Franco, M. – Lozano-Borda, M. – Falla, S. – Papagayo, D. (2010). “Iniciativas de Apropiación Social de la Ciencia y la Tecnología en Colombia: Tendencias y retos para una comprensión más amplia de estas dinámicas”. Ponencia presentada en las *VIII Jornadas Latinoamericanas de Estudios Sociales de la Ciencia y la Tecnología*, Buenos Aires, 20 al 23 de julio de 2010.
- Posada, E. et al. (1994). “Apropiación Social de la Ciencia y la Tecnología”. En: *Misión Ciencia, Educación y Desarrollo, Colección documentos de la Misión*. Bogotá: Presidencia de la República - Colciencias.
- Raichvarg, D. (1993). *Science et spectacle. Figures d’une rencontre*. Niza: Z’édicions.
- Restrepo, L. A. (1997). *Ensayos sobre la Historia de la Cultura*. Medellín: Colección de Autores Antioqueños.
- Schrödinger, E. (1997). *La naturaleza y los griegos*. Barcelona: Tusquets Editores. (Original en inglés: 1948).
- Soto, G. (2000). *Diez aproximaciones al medioevo*. Medellín: Editorial U.P.B.
- Valero, J. A. (2004) (coord.). *Sociología de la ciencia*. Madrid: Edaf.
- Velásquez, R. (2008). “La ciencia que no se divulga”. En: *La Comunicación de la ciencia y la tecnología en Colombia. Memorias del Simposio sobre Comunicación de la Ciencia y la Tecnología*. Medellín: Instituto Tecnológico Metropolitano de Medellín (ITM). pp. 163-173.

- Verón, E. (2004). *Efectos de agenda II. Espacios mentales*. Barcelona: Gedisa.
- Winkin, Y. (1981) (Comp.). *La nouvelle communication*. París: Éditions du Seuil.
- Wolton D. (1997). *Penser la communication*. París: Flammarion.
- Wright, Ch. R. (1980). "Sociología del auditorio. ¿Existe un auditorio masivo?". En: *Comunicación de masas. Una perspectiva sociológica*. Buenos Aires: Paidós. pp. 63-98. (Original en inglés. 1959).



Reseñas





Construcciones Oscuras No. 7, 2010 Mixta 1.60x1.30 Pablo Mora Ortega

CORTÉS RODAS, Francisco – PIEDRAHITA RAMÍREZ, Felipe. *De Westfalia a Cosmópolis: soberanía, ciudadanía, derechos humanos y justicia económica global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores / Universidad de Antioquia, Instituto de Filosofía, 2011.

Andrés Saldarriaga Madrigal

Instituto de Filosofía, Universidad de Antioquia
aesaldarriaga@gmail.com

En alguna noche del siglo II de nuestra era, el emperador Marco Aurelio escribía lo que después se conocería como sus *Meditaciones*. En uno de estos fragmentos dice lo siguiente: “Si la capacidad intelectual nos es común, también la razón, por la que somos racionales, nos es común. Si es así, también es común la razón que prescribe lo que debemos hacer o no. Si es así, también la ley es común. Si es así, somos ciudadanos. Si es así, participamos de alguna clase de constitución política. Si es así, el mundo es como una ciudad. Porque ¿de qué otra constitución común se diría que participa todo el género humano? Y de allí, de esa ciudad común, nos viene también la capacidad intelectual, la racional y la legal. ¿O de dónde?”.

La ciudad común de la que habla Marco Aurelio nombraba en aquel entonces la posibilidad de una comunidad humana organizada política y jurídicamente pero determinada en su calidad desde un punto de vista moral, a partir de un criterio normativo –diríamos nosotros hoy. Dos milenios después estamos nuevamente ante el mismo desafío. ¿Es posible hacer moralmente consistente un mundo que se ha convertido ya en una ciudad común?

Cosmópolis, la ciudad que abarca todo el orbe, es la perspectiva sobre la cual se desarrolla la sociedad contemporánea, y el problema de su constitución, no el sentido de su formación, sino del mecanismo regulador, es la pregunta base de la que parte el libro. Dicho más exactamente: la manera en que la sociedad internacional pasó del modelo de Estados-nación autónomos y separados, a ser un tejido

supranacional donde la interdependencia es la característica más visible, así como los problemas y oportunidades que de allí se derivan, son los asuntos principales de este trabajo.

El fenómeno de la globalización constituye uno de los mejores ejemplos de lo que se podría denominar una “jungla conceptual”. La cantidad de material bibliográfico, el cúmulo de nociones, teorías, enfoques, perspectivas, temas, conceptos y demás instrumentos y procedimientos explicativos y evaluativos, conforman una masa tal que incluso para los mismos académicos se trata de una labor titánica la valoración acertada de semejante constelación. La común defensa frente a algo que es efectivamente un desafío teórico-práctico como la globalización, consiste en el desarrollo intuitivo de un sistema ciego de afirmaciones y de opiniones acomodadas a la circunstancia y amasadas según el déficit de información de quien las formula. Dicho sistema ciego puede generalizarse hasta llegar a constituirse en la visión común de la cosa misma, para al fin terminar nutriendo los mismos sistemas individuales de opinión. Se trata de una operación de verdadera retroalimentación.

De Westfalia a Cosmópolis se puede leer como una guía para adentrarse en la jungla teórica de la globalización. Ya desde ahí se constituye en un aporte valioso. El libro está construido sobre dos de los ejes centrales del problema de la globalización: la justicia política y la justicia social. El subtítulo da cuenta de ello al mencionar tres aspectos fundamentales en el problema de la justicia política, como son los conceptos de soberanía, ciudadanía y derechos humanos, mientras que el componente más propio de la justicia social está contenido bajo la noción de justicia económica global. El modo en que ambos aspectos se articulan y la manera en que se puede expresar su co-pertenencia se formula allí de la siguiente manera: si soberanía, ciudadanía y derechos humanos son conceptos claves a la hora de desarrollar una teoría de la justicia política, es decir, de la distribución equitativa y racional del poder y del acceso al poder, el problema de la justicia social, o de la equitativa distribución de la riqueza, de los beneficios y de las cargas, se integra al tema de la justicia política de manera natural y necesaria en toda sociedad compleja y diversificada. Una garantía de justicia social es el desa-

rollo de una distribución equitativa del poder. Este doble eje, tanto teórico como empírico, es analizado en el libro bajo los títulos de la **democracia cosmopolita** y del **constitucionalismo global**. Ambas perspectivas ofrecen alternativas convincentes a los modelos realistas, liberal-políticos, al cosmopolitismo deliberativo y a las teorías liberales de la justicia global. El concepto clave para lograr una tal articulación, y éste es como tal el núcleo duro del libro, es el de constitucionalismo global-cosmopolita, lo cual equivaldría, según los autores, a “domesticar jurídica y políticamente la globalización”. (245)

De manera bastante concreta los autores indican cómo se vería un tal proceso de domesticación: “redefinición de las reglas de financiación de la inversión extranjera y de negociación comercial, de las normas que definen los derechos de propiedad intelectual como las patentes y *copy rights*, de las reglas para definir una nueva política de empleo a escala mundial, de las normas de la política monetaria internacional y de las normativas para articular el crecimiento de la economía con el desarrollo sostenible del conjunto del planeta... exigir, por razones de justicia global, que haya una nueva formulación de las políticas que determinan el funcionamiento de las instituciones que gobiernan el orden económico internacional, como el FMI, el Banco Mundial y los acuerdos de tarifas y de comercio de la OMC” (221 s.) Otros ámbitos de posibles procesos de reestructuración serían las relaciones de poder en el seno del capitalismo, como por ejemplo “la transformación de la empresa, es decir, la nueva definición de las relaciones de poder entre los asalariados y los accionistas en el seno de la empresa. [Así es] necesario que el poder contractual de los asalariados se convierta nuevamente en colectivo y que los asalariados puedan apoyarse en organizaciones representativas de sus intereses económicos.” (223)

El libro consta de seis capítulos y un epílogo. La estructura de la investigación ofrece una muestra de las dinámicas propias de la distribución del trabajo que han hecho posible, entre muchos otros elementos, el fenómeno de la globalización. Así, mientras los tres primeros capítulos se ocupan de un barrido y tamizaje conceptual, del análisis cuidadoso de conceptos fundamentales para la comprensión del problema, los últimos tres capítulos ofrecen una lectura crí-

tica de las propuestas teóricas construidas sobre los conceptos analizados antes, añadiendo a ellos el tema de la justicia social global.

La contribución del libro es doble. De un lado, para quien quiera conocer el desarrollo del fenómeno desde una perspectiva conceptual, la primera mitad del libro presenta de manera clara la manera como ciertas ideas crearon una nueva imagen del mundo, cómo conceptos específicos fundamentaron el orden westfaliano, y el modo como luego se transformaron hasta integrar un nuevo orden global. La segunda mitad examina las teorías más relevantes acerca del fenómeno de la globalización, para, finalmente, esbozar las líneas generales del proyecto denominado constitucionalismo global. Así, quien desee conocer las nociones centrales del tema, tanto como quien quiera conocer desde un punto de vista crítico las perspectivas teóricas más importantes, encontrará en el libro una guía adecuada. Además de esto, el libro se inserta en la discusión al respecto, y cumple su objetivo en cuanto presenta una opción a la concepción exclusivamente economicista de la globalización. Pero no sólo la cara injusta e injustificable de la globalización aparece allí, sino también las oportunidades que se insinúan para la humanidad: la posibilidad de una expansión de la democracia y de la idea del constitucionalismo se da precisamente gracias al hecho mismo de la globalización. Así, los autores podrían al final suscribir la pregunta del viejo Marco Aurelio: ¿De dónde nos vendrían las respuestas sino de lo mismo de que estamos hechos?

Un aspecto que pertenece al argumento central, y que queda por explorar, es cómo la relación entre el poder del estado (soberanía), el poder del individuo (ciudadanía) y la salvaguarda de la justicia en el primero y de la calidad en el segundo (derechos humanos), que como tales son elementos de una teoría de la justicia política, son posible gracias a y a la vez necesarios para el problema de la justicia económica. Ello exigiría el tratamiento por separado, y por lo tanto de manera artificial –puesto que empíricamente son fenómenos vinculados íntimamente-, de los elementos de propios de la teoría de la justicia política de aquellos que son propios de la teoría de la justicia social, para luego determinar de manera más precisa el modo en que se dan influencias, soportes y tensiones entre ambas.

A nivel empírico se trata de estados de cosas que no se pueden separar, pero un tratamiento teórico tan detallado como el que presentan los autores podría haber hecho explícita la diferencia y extraer de allí una propuesta más diversificada. Así, por ejemplo, a partir de la consideración de que cosmopolitismo y democracia son modos de implementar la justicia política, y de que el mercado exige un tratamiento desde la óptica de la justicia económica, se puede llegar a la conclusión de que la justicia económica no puede darse por sí sola, tal como se esperaba de una entidad supuestamente dotada de la capacidad de autorregulación moralmente coherente, como se consideró inicialmente al mercado, sino que la justicia social, o económica, depende de una concepción coherente de la justicia política. La justicia económica está determinada, entonces, por la injerencia y los rendimientos de la justicia política, es decir, por la interrelación entre soberanía, ciudadanía y derechos humanos.

La justa distribución de la riqueza es un asunto que depende de condiciones equitativas de participación, pero éstas a su vez sólo son efectivas y reales si se dan ciertas condiciones materiales que sólo una justa distribución de la riqueza puede garantizar. Ello llevaría quizá a pensar incluso la posibilidad de una socialdemocracia cosmopolita. Pero esto, luego de los altos rendimientos explicativos y teóricos del libro, resulta, de nuevo en palabras de los autores, una “tarea hartamente dispendiosa que tendrá que posponerse para ulteriores trabajos.” (245) 



Construcciones oscuras.

La obra de Pablo Mora Ortega

Recibido: mayo 2 de 2011 | Aprobado: mayo 16 de 2011

Lucrecia Piedrahita Orrego*

lucreciapiedrahita@gmail.com

*Un espacio
no puede borrar a otro,
pero puede arrinconarlo.
También los espacios ocupan un lugar,
En otra dimensión que es más que espacio.*

*Hay espacios con una sola voz,
Espacios con muchas voces
Y hasta espacios sin ninguna,
Pero todo espacio está solo,
Más solo que aquello que contiene.*

*Aunque todo espacio
Se confunda al fin con todo espacio.
Aunque todo espacio
sea un juego imposible,
porque nada cabe en nada.*

(Roberto Juarroz)

Atesorar ideas para luego exponerlas forma parte del ejercicio intelectual y creativo. Observar con detenimiento la realidad para, así, lograr unas lógicas de representación hace parte del oficio del artista. Encontrar formas de comunicación con la obra, acercarse a ella mediante la interpretación, es tarea del espectador activo

* Museóloga, Universidad Internacional del Arte, Florencia-Italia. Curadora de Arte, Universidad de Buenos Aires, Argentina. Especialista en Periodismo Urbano, UPB. Especialista en Estudios Políticos, EAFIT. Docente de la Especialización en Estudios Políticos de EAFIT. Candidata a Magister en Pensamiento Estético Contemporáneo, Instituto de Estudios Críticos, México D.F.

que busca ir más allá de lo aparente, que se cuestiona y siente lo que pasa, que se transforma en sujeto de experiencias.

La catalogación de lo visible se liga necesariamente a la revisión constante de las imágenes que definen el imaginario público y privado de nuestras propias experiencias. La imagen como escenario de reflexión constituye una demanda ética por parte de quien produce, observa e interpreta y es mediación para el análisis político y poético de la realidad. En esta reciprocidad se instala la producción artística de Pablo Mora, quien diagrama sus ideas provenientes del pensamiento filosófico y la literatura como catálogos visuales que, a la vez, fortalecen su repertorio de imágenes resueltas en pintura. El fragmento de una obra de teatro, la revisión a la historia del arte y el ojo / cámara que se desplaza sobre los clásicos de la pintura para detectar sus espacios vacíos, se constituyen en objetos visuales y soportes documentales de su obra.

Referenciar lo visible implica revisar la imagen, sus duelos, sus irrupciones y sus dramas. Rozar los campos de la interpretación equivale a nombrar y describir la imagen en sus efectos visuales y textuales, la imagen que recuerda, se instala y se proyecta para ser en sí misma una mediación comunicativa. Definir la imagen implica vincular los conceptos de objeto, visualidad y estudios culturales. Según el *Chambers Dictionary* (1996) “un objeto es una cosa material, pero también una meta o propósito, una persona o una cosa hacia la cual una acción, un sentimiento o un pensamiento son dirigidos: cosa, intención y objetivo se condensan en el objeto”.

El objeto repliega y expande la mirada, implica nuestras formas de especulación intelectual y nos moviliza para el diálogo enfático, auto-reflexivo y crítico propio de las prácticas artísticas. El objeto es el punto de fuga que abre nuevos territorios y expande el mapa interpretativo del arte en relación con la cultura y sus efectos sociales, políticos y estéticos. Por su parte la visualidad es “aquello que hace de la visión un lenguaje” (Mieke Bal), es decir aquello que une el significado –la representación mental de una cosa, concepto o idea– y el significante –entendido como el componente material que anida en el cerebro y vincula una imagen acústica o cadena de sonidos con la lengua–; ambos elementos son constitutivos del signo o lenguaje visual.

“El signo, está compuesto por un significante y un significado. El plano de los significantes constituye el *plano de la expresión* y el de los significados el *plano del contenido*” (Barthes, 1993). Expresión y contenido, forma e imagen, constituyen el lenguaje visual, la visualidad del modo como se expone la mirada y como miramos. Así, el ámbito de la visualidad se corresponde con el ámbito del lenguaje y, por ende, de las imágenes y su circulación pública.

El crítico de cine Serge Daney distingue entre lo visual, la imagen y las visibilidades. Entiende lo visual como lo que nos conduce, en términos de verificación óptica, a cualquier procedimiento de poder (técnico, político, publicitario o militar); para él, lo visual no tiene contracampo, no admite añadidos. Lo visual –cuyo predominio se da en la televisión– no remite a otro, solo a sí mismo, y su esencia es la tautología. La imagen, en cambio, testimonia una alteridad, porque siempre tiene lugar en la frontera de dos campos de fuerza. Las visibilidades, por su parte, no son más que imágenes sin significación. Para el director de cine francés Jean Luc Godard, lo visible es el lugar donde se asienta la imagen;¹ y para el filósofo Rancière la imagen es siempre una relación, un desvío: significa y muestra a la vez, es plural...

En la imagen siempre hay una desviación entre lo que muestra y lo que significa (...) una imagen no es un icono que está ahí, un dato visual, una unidad visual. No es un cuadro ni un plano (...) la imagen es una separación entre una función de significación y una función de mostración, pero también una separación entre dos imágenes, entre la mostrada y otras que serían posibles. La imagen siempre es plural. La vida de las imágenes se hace con otras imágenes (...) Una imagen está muerta si está dada y se interrumpe. La imagen es siempre un intervalo o una expansión. Metamorfosis, desestabilización, transformación (Bernárdez Sanchís, 2005: 129).

En la amplia gama de los estudios culturales surgen los estudios visuales como un nuevo campo disciplinar que, bajo una mirada crítica, estudian el mundo de las imágenes, su producción, sus sig-

¹ Ver el diálogo Jean-Luc Godard / Serge Daney (Fragmento), publicado originalmente en el No. 513 de Cahiers du Cinéma, mayo de 1997.

nificados y sus dramas. Éstos son parte fundamental de dichos estudios “interesados en cómo las imágenes son prácticas culturales cuya importancia delata los valores de quienes las crearon, manipularon, consumieron” (Moxey, 2005: 16).

En efecto, en su trasegar desde la idea de representación —entendida como “un contenido sin cuerpo” (Serge Tisseron), como una planimetría que en sus tránsitos se hace signo—, la imagen experimenta una transformación que la faculta como elemento socializante, relacional, y le confiere una función cohesionadora.

El poder de las imágenes radica, entre otras cosas, en su versatilidad y su ductibilidad. “Es irrompible porque es capaz de admitir todo cambio posible sin la menor resistencia” (Puelles, 2005: 133). La imagen es una frontera móvil y mutante, un factor determinante de la producción simbólica y de las prácticas artísticas contemporáneas. Y es desde esta circularidad de conceptos —objeto, visualidad y estudios culturales— desde donde se levanta la infraestructura conceptual de la imagen que, en su esencia, es pública, manifiesta, ostensible.

Una de las experiencias de las prácticas artísticas contemporáneas es la búsqueda de un lenguaje preciso, personal, perfectamente comunicable, sin residuos de ambigüedad, obscuridad u arbitrio, riguroso en la definición y consecuente con los resultados demostrables en la obra o proceso. En esta experiencia el artista, entendido como un constructor social, produce una obra capaz de sugerir múltiples lecturas visuales, según la necesidad y la sensibilidad del espectador y, así, su producción es, en cada exposición, objeto de nuevas observaciones, nuevas reacciones y, ante todo, un documento siempre actual.

Por las imágenes y sus fisuras y escondites son muchos los artistas que re-piensan el mundo y proyectan los sentidos del espacio.

La palabra y el espacio

“Pero ¿cuál no es el hombre que no tiene la falla del lenguaje por destino y el silencio como último rostro?”

P. Quignard.

La palabra es un universo –una ventana abierta al mundo–, que nombra, designa, territorializa, otorga identidad, está cargada de afectos y efectos simbólicos, de significados. La palabra tiene una dimensión altamente política, es pública, y nos atañe a todos. Definir lo público no es fácil. Algunas perspectivas lo hacen corresponder con lo estatal; otras advierten que lo público es lo publicitado, dominio de todos, contrario a lo privado, donde se desenvuelve el mundo íntimo. Pero la palabra corporeiza tanto lo público como lo privado. Al momento de fonetizarse, se hace materia, cuerpo que irrumpe en el espacio público. Por su parte, la palabra perdida, la palabra que se ausenta en nuestra memoria, que no llega y nunca se hace cuerpo, permanece en el reino de la inmaterialidad y pertenece al mundo de lo privado.

“El oído, la vista y los dedos esperan formando un redondel, como boca, esa palabra que la mirada busca a la vez intensamente y en ninguna parte, que está más lejos que el cuerpo, en el fondo del aire” (Quignard, 2006: 9).

Giovanni Sartori nos ofrece una útil distinción entre lo público y el público. Una opinión es pública, dice, porque es del público (difundida entre muchos) e implica objetos y materias que son de naturaleza pública (interés general y bien común). Trasladado a las prácticas de la palabra y el lenguaje, este concepto se asimila al hecho de que una vez la palabra se expone, es decir, se pronuncia, se convierte en objeto de interés general y, por lo tanto, en instrumento de opinión pública susceptible de consenso o disenso. Esta es la razón por la cual Sartori afirma que “la opinión pública no es innata; es un conjunto de estados mentales difundidos (opinión) que interactúan con flujos de información” (Sartori, 1994: 66). Y, sostiene, el problema se presenta con estos flujos de información, pues ¿cómo asegurar que las opiniones recibidas *en el* público son también opiniones *del* público? Esta pregunta constituye uno de los tránsitos públicos que definen las palabras. La palabra pronunciada, observada, interpretada, es objeto de consumo, elemento fundacional de las dinámicas del lenguaje. La palabra dicha cohesiona, socializa y relaciona; la palabra no dicha, no enunciada, re-presenta un contenido sin cuerpo.

En la obra del artista Pablo Mora, la palabra es el modelo conceptual para “hacer espacio” desde la pintura a partir de las prácticas de la lectura, la filosofía, el cine, el teatro, y su proceso creativo puede definirse como un ejercicio para verbalizar la visión, en el que el montaje estructural de la imagen producida o re-creada está anclada a una palabra, una expresión, una frase. En su trabajo, la palabra escritural/pictórica es pensamiento, deseo y pasión. De aquí la referencia al texto de Pascal Quignard, *Le nom sur la bout de la langue* (*El nombre en la punta de la lengua*), mediante el cual nos conduce a los espacios donde se instala la palabra pronunciada y la palabra anclada en la memoria que no quiere regresar al mundo objetivable sino permanecer en el mundo de los sueños. Por eso la expresión

“el trabajo del sueño expresa una economía de las fuerzas, una tensión de las energías, una disposición de la distribución diferencial: es una *melodía* del deseo, nunca su *pintura*; es *presencia*, nunca *re-presentación*” (Quignard, 2006: 9).

redefine sus prácticas artísticas y le sirve como pretexto para subvertir el orden que allí se plantea: es en el trabajo del sueño donde se instala la palabra perdida, la que se queda en la punta de la lengua; es una *melodía sorda* del deseo, siempre su *pintura*; es *presencia*; es siempre *re-presentación*.

“Ese modo del trabajo que llamamos artístico debe a partir de ahora consagrarse a un producir similar en la esfera del acontecimiento, de la *presencia*: nunca más en la de la representación. No queda nada digno que representar, no queda dignidad alguna reivindicable en la tarea del representar. Ya no es solo aquello de «no cometer la indignidad de hablar por otro» sino que ningún signo, efecto, objeto, figura, ninguna entidad o existente, puede pretender dignidad alguna si su trabajo es única o principalmente valer *por otro*, representarle”.²

El *leit motiv* del texto de Quignard –la palabra a la que se le otorga un significado (la palabra comunicada fonéticamente)– es también el del proceso del artista Pablo Mora: la palabra que se hace

² Ver: “Redefinición de las prácticas artísticas”, s.21 (LSA47. *La Société Anonyme*). [Sitio disponible en: <http://aleph-arts.org/lisa/lisa47/manifiesto.html>]

espacio y se archiva en la memoria para ser procesada solo en ese espacio en blanco que es el vacío por el aparato perceptivo. Esta dialéctica entre lenguaje y memoria redefine su trabajo, “este no retorno de la palabra, esta nostalgia, este sufrimiento del no retorno, es el lenguaje” (Quignard, 2006: 49). Es esta dinamización la que hace que constantemente nos inquiete el vacío de la palabra que no llega y la vehemencia con que celebramos la significación del lenguaje. El silencio se corresponde con el vacío. La palabra perdida en el horizonte amplio de la memoria nos permite deshabitar el vacío, y cuando éste se hace espacio –es decir, toma forma, se hace materia– habitamos el lenguaje.

Las pinturas de Pablo Mora dan cuenta de las tensiones entre los esquemas elementales de los espacios vacíos y sus cualidades transitorias en la gravitación de la materia, los paisajes contenidos y las relaciones entre figura y fondo. Pinturas negras como esqueletos del corpus de un palimpsesto, en el que se pliegan las articulaciones de la tierra/territorio, la línea de horizonte, la codificación de un signo, la definición de construcciones petrificadas y el aire estructural del vacío. Sus pinturas negras re (des) cubren los espacios calibrados en pesos visuales y simetrías de masas que redefinen las relaciones de llenos y vacíos. Así, el artista divide en planos la construcción mental y estructural del cuadro para levantar sus propios paisajes y subrayar la perspectiva del horizonte. El espacio, como una densidad acumulativa de fuerzas en fricción, se entiende desde el arte

en términos de lugar, sitio, enclave y entorno; calificamos algunos de estos espacios como parajes o paisajes y los catalogamos en categorías como bióticos, antrópicos, culturales o históricos. Además, en esos espacios suceden cosas, crecen las plantas, llueve, corre un animal, cae la noche, calienta el sol, está oscuro, se oyen los grillos, hay mucha humedad, etcétera. Con todo, atrae la idea de tratar con un espacio continuo, isótropo, abstracto, inerte e isométrico, aquel que se visualiza como una trama cartesiana vacía, dispuesta para ser ocupada física o conceptualmente por una acción artística; sin embargo, en cuanto ente contenedor, el espacio queda definido por aquello que es capaz de contener, lo que proporciona unas cualidades de extensión, escala y carácter determinados. [...] Lo que llamamos espacio se aplica a la idea de espacio físico, es decir, al medio en el cual se ubica y se mueve el

cuerpo, al volumen desocupado que surge sobre el plano del suelo que se pisa y que se extiende hasta donde abarca la mirada, a los límites visuales que acotan el horizonte. [...] Ese espacio de la experiencia, aquel en el que nos movemos sin ayuda de conceptos filosóficos, Neos, matemáticos o físicos, no por suponerlo «real» y cotidiano resulta ser menos complejo y desconocido. El espacio con el que trabaja el arquitecto o el escultor, sobre cuyas obras podemos emitir juicios estéticos, está anclado a la superficie de la Tierra y posee la escala de aquello que, más o menos, puede ser abarcado por los sentidos, ciñéndose sin dificultad a los principios de la geometría euclidiana y a la ley de la gravitación universal enunciada por Newton; por lo tanto, las categorías de espacio que manejamos desde la estética y el arte dependen de otro tipo de factores de carácter emotivo, existencial, formal y material (Maderuelo, 2008: 13).

En la obra de Pablo Mora la mancha, la pincelada, el gesto, el desplome de una ráfaga de luz, la presencia insustituible del viento y la lluvia incesante sobre un horizonte de mar y un muro que se quiebra, desplazan el espacio para crear el vacío y, como afirma Heidegger: “espaciar significa rozar, hacer sitio libre, dejar espacio libre, algo abierto”.³ El vacío se hace espacio y punza, rompe la superficie, genera planos de lectura atmosféricos y subraya la finitud del horizonte que estalla sobre su propia inmaterialidad. Se evidencia la idea del *horror vacui* (la necesidad de llenar el vacío, propio del Barroco) mediante la dialéctica de deshabitar el espacio o habitar el vacío para, así, determinar la construcción pictórica de relaciones entre invisible/visible, oscuro/claro, interior/exterior, concreto/in-sustancial, finito/infinito...

“En este sentido, el espacio se presenta como un tema intelectual, como un asunto filosófico que desde la percepción (estética) pasa al campo de la reflexión (ontología)” (Maderuelo, 2008: 29).

Este intercambio entre espacio y vacío, vacío y espacio, no termina nunca y, en palabras de Derrida, este interminable “no es un accidente o una contingencia; es esencial, sistemático y teórico” (Derrida, 1968: 5). La forma de los volúmenes vacíos soporta la estructura acotada en superficie y se convierte en un signo que otorga identidad a su obra y carácter a su pintura. Pablo Mora construye

³ Heidegger, Martin. “Bemerkungen”. En: (Maderuelo, 2008: 14).

pintura pétreo, rocosa, masiva, paisajes de menhires sólidos, construcciones oscuras, sucesión de infinitos. La morfología que le confiere esta dinámica de ausencias y esta oposición de espacios, sitios y lugares reestructura constantemente los planos compositivos y la condensación cromática de negro, gris, blanco y tierra, para subrayar la reciprocidad atmosférica presente en la muestra.

El tiempo –que en su obra se entiende como intervalos de vigilia– se concreta en la superposición de humedades, capa sobre capa, en los rastros de siluetas recortadas, insinuadas y hieráticas, en la acumulación de pensamientos condensados en nubes negras como áticos del abismo y polvo negro. Pinturas de indisolubles espacialidades y vacuidades.

Las planimetrías del vacío se constituyen en modalidades discursivas de la imagen... “experimentamos el sentimiento de que el aire en esos lugares encierra una espesura de silencio, que en la oscuridad reina una serenidad eternamente inalterable” (Tanizaki, 1933: 14). Imágenes que en estas pinturas se constituyen en prácticas interpretativas para ahondar en los cuadernos autobiográficos de Pablo Mora, y para cruzar los umbrales de sus Construcciones Oscuras.

La imaginación y el espacio

“Queremos siempre que la imaginación sea la facultad de *formar* imágenes. Y es más bien la facultad de deformar las imágenes suministradas por la percepción y, sobre todo, la facultad de librarnos de las imágenes primeras, *de cambiar* las imágenes. Si no hay cambio de imágenes, unión inesperada de imágenes, no hay imaginación, no hay *acción imaginante*. Si una imagen *presente* no hace pensar en una imagen *ausente*, si una imagen ocasional no determina una provisión de imágenes aberrantes, una explosión de imágenes, no hay imaginación”⁴.

En la pintura de Pablo Mora se recobra la concepción humana del espacio como espacio existencial y, por lo tanto, como relación entre cuerpo y lugar. Cuerpo, palabra y pintura son sus territorios de

⁴ Gaston Bachelard, *El aire y los sueños. Ensayo sobre la imaginación en movimiento*. Citado por (Puelles, 2005: 147-148).

casa: la dimensión socializante y la unidad privada donde el artista actúa y en la que define sus propios imaginarios; el lugar propicio para el resguardo y la creación, para los afectos y las arquitecturas que habitan sus soledades.

“Una casa donde voy solo llamando / Un nombre que el silencio y los muros me devuelven / Una extraña casa que se sostiene en mi voz / Y habitada por el viento. / Yo la invento, mis manos dibujan nubes / Un barco de gran cielo encima de los bosques / Una bruma que se disipa y desaparece / Como en el juego de las imágenes”⁵.

Al hacer uso del espacio, el hombre recurre a formas de apropiación con el fin de recrear su interacción con un lugar donde vivir sus estrategias de resistencia y de pertenencia. Estos elementos configuran el sistema simbólico del sujeto. En la producción plástica de Pablo Mora, es él mismo el que defiende el lugar donde puede ser y garantizar su presencia, continuidad y vacuidad.

Georg Simmel –el primer sociólogo que trató con detenimiento la complejidad de la estructura espacial de la significación humana– habla del intercambio fluido y cargado de significación entre el lugar y el hombre, pues ambos soportan las tensiones entre vida y muerte, realidad y mito, lo prohibido y lo transgredido. Razón por la cual, el análisis de la formación espacial de las relaciones sociales no puede eludir la correlación entre aspectos físicos –corto, largo, pesado, ligero, etc.– y aspectos sociales –agradable, desagradable, represivo, habitable, significativo, insignificante, etc.– del medio y, de esta manera, lo más “objetivo” (¿qué hay de más objetivo que un edificio?) y lo más “subjetivo” (¿qué hay de más subjetivo que la valoración de este edificio?) de cualquier cultura entran necesariamente en contacto...

Para definir el espacio social, Simmel apela a la filosofía kantiana: “*el espacio es la posibilidad de la coexistencia*”; y en su análisis lo trata como la formalización de las reciprocidades sociales entre individuos, grupos o clases. Para él, *las formas particulares del espacio socializado* son:

⁵ Pierre Seghers, citado por (Muntañola, 1979: 26-32).

“Formas agrupadas que indican que la vida social debe contar con ciertas peculiaridades del espacio, a saber:

a. *La exclusividad*: cualquier trozo del espacio es único.

b. *Los límites sociofísicos por causa de su uso social*: “el límite no es un hecho espacial con repercusión sociológica, sino un hecho sociológico con una forma espacial”.

c. *Los contenidos que se fijan en una forma*: es decir, la delimitación en el uso de una forma espacial a través de reglas de uso y la determinación correlativa de un significado. Esta peculiaridad se aplica en especial a contenidos religiosos y a su “fijación” en un lugar preciso.

d. *La proximidad a distancia sociofísicas* entre individuos, grupos sociales, etc. (con esta característica Simmel pone las bases de una sociometría o proxémica del espacio).

e. *La libertad del movimiento en el espacio*: es decir, el cambio de residencia en lenguaje actual”.

En segundo lugar, es necesario tener en cuenta el efecto contrario, es decir: la forma y la energía sociológicas propiamente dichas juegan también un papel según la diferenciación social de que se trate.

“a. *Tránsito de una organización de lazos de sangre a una organización política o técnica*.

b. *Efecto del tipo de soberanía o poder de un grupo sobre los otros* en la distribución espacial.

c. *Los efectos de la institucionalización de unidades espaciales* (familia, iglesia, hospital, etc.).

d. *El espacio vacío con su valor ambivalente de separación* (o defensa, terreno de nadie) o, al revés, *de convivencia* (o terreno común y neutral de encuentro)”.

Para Simmel, el espacio es un modelo formal insustituible que manifiesta la reciprocidad social en dos direcciones (correspondientes a los dos grupos de formas particulares reseñadas): la primera va del espacio envolvente al cuerpo social y muestra las peculiaridades propias de aquél, que es *siempre específico, limita, fija contenidos, modula distancias*. La segunda va de las peculiaridades sociales –del sujeto social– a la envolvente medio ambiental, y tiene solo cuatro

formas particulares que se corresponden con las cuatro primeras de la dirección recíproca anterior; por otra parte, al tratarse de un “movimiento” influido por las peculiaridades de una sociedad concreta, no existe forma opuesta al movimiento social.

“La formalización espacial de cualquier sociedad será, pues, el resultado del vaivén entre estas dos direcciones, o estos dos grupos de formas particulares contrapuestas: las que del medio van a la sociedad y las que de la organización social van hacia el medio”⁶.

En la obra de Pablo Mora, este concepto de espacio como elemento vinculante implica el paisaje, la soledad y la escritura como sus tres lugares habitados y habitacionales transfigurados en arquitecturas. Su trabajo creativo es un documento que permite la escenificación de una poética, en la que el vacío y el silencio constituyen los materiales con los que se elabora la representación visual y lingüística. La pintura, espacio metafórico, se transforma en un lugar para “hacer”. Su obra documenta la palabra visual y relaciona la perspectiva de sus mitologías personales para dar profundidad al espacio representado y lograr una intención expresiva y compleja. En una búsqueda constante, medita sobre la práctica pictórica / escritural que propone con base en la absoluta e invariable *racionalidad de lo real o irracionalidad de lo real*. Podría decirse que en la acción de pintar, el artista se define en una compleja red poligonal y estelar de relaciones proporcionales y modulares, bien sea en planta (para significar el espacio que ocupa la palabra visual), bien en alzado (para referenciar la arquitectura de la misma visualidad).

El espacio de la pintura es el contenedor de la totalidad de los objetos del afecto, de su cuerpo material e inmaterial. La mediación del sujeto con el mundo, la concreción de una existencia que solo es posible gracias a la presencia de un cuerpo, de un espacio físico real en el que la vida tiene lugar. “Nuestras experiencias de la realidad dependen de la integralidad del organismo, o de sus lesiones transitorias o indelebles” (Dolto, 1984: 18). El cuerpo es reflejo de las sensaciones internas, a veces delata, otras esconde. Una cierta libertad de movimiento influye sobre la psique, liberando al sujeto

⁶ Las referencias al análisis realizado por Simmel fueron tomadas de (Muntañola, 1979: 26-32).

o condicionando su corporalidad. En las expresiones del cuerpo hay una representación proyectiva de su historia, de sus duelos silenciosos, de la incertidumbre que lo marca, de la problemática que ha coartado su libertad y la independencia de decidir.

“Toda historia actual del cuerpo es la de su demarcación, de la red de marcas y de signos que lo cuadriculan, lo parcelan, lo niegan en su diferencia y su ambivalencia general radical para organizarlo en un material estructural de intercambio/signo” (Baudrillard, 1992: 117).

Pablo Mora no “abandona” nunca su casa interior (propia de la pintura), espacio físico donde vivencia la fragmentación de un mundo simbólico, un universo de sentido sostenido en valores, cosmovisiones, arraigos, identidades. Las experiencias autobiográficas son llevadas al espacio de la representación connotadas por un fuerte espesor sensorial que propone lugares para ser habitados, no solo para ser vistos y dispuestos a atender el silencio.

“La casa se estrechó contra mí como una loba, y por momentos sentía su aroma descender maternalmente hasta mi corazón. Aquella noche fue verdaderamente mi madre. Solo la tuve para guardarme y sostenerme. Estábamos solos” (Bachelard, 1997: 36).

El artista recupera la forma plástica y sonora del ejercicio escritural y la pone a moverse en el espacio pictórico con todo su sentimiento, su sentir, sus deseos. La palabra en su obra tiene un enorme poder estructural 

Referencias

- Bachelard, Gaston (1997). *La poética del espacio*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Bal, Mieke (2005). "Conceptos viajeros en las humanidades". En: *Revista de Estudios Visuales*. No. 3. Cendeac. Murcia, España.
- Bernárdez Sanchís, Carmen – Bozal, Valeriano – De Diego, Estrella, et al. (2005). *Imágenes de la violencia en el arte contemporáneo*. Madrid: Valeriano Bozal.
- Cahiers du Cinéma*. "Diálogo Jean-Luc Godard / Serge Daney (Fragmento)". No. 513, mayo de 1997. [sitio disponible en]: <http://ciclodecineelespejo.blogspot.com/2010/06/jean-luc-godard.html>
- Derrida, Jacques (1968). "Semiología y Gramatología. Entrevista con Julia Kristeva". En: *Information sur les Sciences Sociales*, VII, 3, junio.
- Dolto, Françoise (1984). *La imagen inconsciente del cuerpo*. Barcelona: Paidós.
- La Société Anonyme*. "Redefinición de las prácticas artísticas", s.21 (LSA47.) [Sitio disponible en]: <http://aleph-arts.org/lisa/lisa47/manifiesto.html>
- Maderuelo, Javier (2008). *La idea del espacio en la arquitectura y el arte contemporáneos, 1960-1989*. Madrid: Akal.
- Moxey, Keith (2005). "Nostalgia de lo real. La problemática relación de la historia del arte con los estudios visuales", citado por Guasch, Anna María (2003). "Los estudios visuales, un estado de la cuestión". En: *Revista de Estudios Visuales*, No.1 Cendeac. Murcia, España.
- Muntañola, Joseph (1979). *Topogénesis dos. Ensayo sobre la naturaleza social del lugar*. Barcelona: Oikos-Tau.
- Puelles, Luis (2005). "Entre imágenes: experiencia estética y mundo versátil". En: *Revista de Estudios Visuales*, número 3. Cendeac. Murcia, España.
- Quignard, Pascal (2006). *El nombre en la punta de la lengua*. Madrid: Libros del último hombre.
- Sartori, Giovanni (1994). *¿Qué es la democracia?* Bogotá: Altamir.
- Tanizaki, Junichiro (1933). *El elogio de la sombra*. Madrid: Siruela.



MEDELLÍN. MEDIO AMBIENTE-
URBANISMO-SOCIEDAD
**Editores: Michel Hermelin,
Alejandro Echeverri Restrepo,
Jorge Giraldo Ramírez**

El libro recoge un conocimiento sobre la ciudad desde múltiples aspectos, combinando datos objetivos con reflexiones conceptuales en torno al alcance e impacto de las distintas perspectivas de la transformación urbana.

MEDELLÍN MEDIO- AMBIENTE URBANISMO SOCIEDAD

EDITORES: Michel Hermelin-Ariza / Alejandro Echeverri Restrepo / Jorge Giraldo Ramírez

urbam



HANS KELSEN.
*EL RETO CONTEMPORÁNEO DE SUS IDEAS
POLÍTICAS*

**Mario Montoya Brand
Nataly Montoya Restrepo**
-Editores y compiladores-

Este libro es una aproximación al pensamiento y la vida política de Hans Kelsen, el jurista más importante del siglo XX por haber concebido desde el positivismo una *Teoría Pura del Derecho*, la más elevada perspectiva para explicar el fenómeno jurídico.

AL LECTOR

Si está interesado en uno de estos libros, puede adquirirlo con el compromiso de elaborar para la revista una reseña académica.

Contáctenos en el e-mail: co-herencia@eafit.edu.co

(Están disponibles dos ejemplares por título para reseñistas)

Revista 39 de Estudios Sociales

Bogotá - Colombia Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de los Andes / Fundación Social abril 2011
ISSN 0123-885X
<http://res.uniandes.edu.co>



Presentación

Natalia Rubio
Vanessa Gómez

Dossier

Juan David Páez
Fernando Uribe
Angela García
Walter Julián Quinchoa
Laura Valdemar
Paola Bonavita
Alma Mancilla
Felipe J. Hevia
Mariluz Nova
Alfonso Flórez
Johann F. W. Hasler

Documentos

Juanita Solano

Lecturas

Jefferson Jaramillo
Gustavo Chiralla
Gregory Lebo
Mariana E. Funkner

Pp. 1-182
\$20.000 pesos (Colombia)

Universidad de
los Andes

Temas Varios

estudios políticos

Nº 37, Medellín, julio-diciembre de 2010

ISSN 0121-5167

Presentación

El contrato social en Hobbes: ¿absolutista o liberal?

Hobbes' Social Contract: Absolutist or Liberal?

Francisco Cortés Rodas

Pragmática de las oposiciones. El problema político de la Multitud

Pragmatics of Oppositions. The Political Problem of the Multitude

Sebastián González Montero

Organizaciones de población desplazada en la construcción de presentes y futuros dignos

Organizations of Displaced Persons for the Construction of a Dignified Present and Future

Alfredo Ghiso Cotos, Ricardo Briceño Ayala, Jenny Acevedo Valencia

Tras los rastros de la movilización social y la confianza pública: apuntes sobre capital social y desarrollo en el departamento del Cauca

After Traces of Social Mobilization and Public Trust: Notes on Social Capital and Development in the Department of Cauca

Raúl Cortés Landázury, Mónica Sinisterra Rodríguez

Sección temática: Historia y política

La visión heroica sobre la independencia de Antioquia

The Heroic Vision of the Independence of Antioquia

Marta Cecilia Ospina Echeverri

Orden divino y orden republicano: una disputa por las fuentes del derecho

Divine Order and Republican Order: a Dispute over the Sources of Law

Diana Paola Herrera Arroyave

El costo de ser independiente: el diseño fiscal de José María Castillo y Rada para la Gran Colombia, 1823-1827

The Cost of Being Independent. José María Castillo and Rada's Tax Design for The Gran Colombia, 1823-1827

Óscar Javier Barrera

Nacimiento del bipartidismo colombiano: pasos desde la Independencia hasta mediados del siglo XIX

The Born of Colombian Bipartidism: Steps from Independence to Mid-nineteenth Century

Óscar Andrés Moreno Montoya, Lily García, Jonathan Clavijo

La significación continental de Manuel González Prada: sobre la génesis del anarquismo en Hispanoamérica

The Continental Meaning of Manuel González Prada: On the Genesis of Anarchism in Hispanic America

Juan Guillermo Gómez García

Instituto de Estudios Políticos
Universidad de Antioquia

37

Correspondencia canje y suscripciones: Apartado Aéreo 1226. Medellín, Colombia. Tel.: (4)219 5690
Fax: (4)219 5960. revistaepoliticos@gmail.com - revistaepoliticos@udea.edu.co; <http://iep/revista/index.html>

Guía para autores

La revista *Co-herencia* del Departamento de Humanidades de la Universidad EAFIT está orientada a la publicación de artículos inéditos que correspondan a las categorías señaladas por Colciencias para las revistas científicas: resultados o avances de investigación, utilizando generalmente una estructura de cuatro apartes: introducción, metodología, resultados y conclusiones (*Artículo de investigación científica*); ensayos académicos en los que se presenten resultados de investigación desde una perspectiva analítica, interpretativa o crítica sobre un tema específico, recurriendo a fuentes originales (*Artículo de reflexión derivado de investigación*); y estudios en los cuales se analicen, sistematicen e integren los resultados de investigaciones, sobre un campo científico en particular, con el fin de dar cuenta de los avances y las tendencias de desarrollo; presentan una revisión bibliográfica de, por lo menos, 50 referencias (*Artículo de revisión*). También se incluyen *traducciones* y *reseñas bibliográficas*.

Un criterio de selección, adicional a la correspondencia con la anterior tipología, es que el artículo pertenezca a alguna de las áreas de importancia en el dominio temático de la Revista, en particular, los estudios literarios, políticos, históricos, filosóficos y culturales. Cada uno de los artículos recibidos es sometido a un proceso de revisión y selección en dos etapas: *interno* por parte de algún miembro del Comité Editorial que evaluará la originalidad y pertinencia del artículo, y posteriormente, *externo* a cargo de un árbitro quien conceptuará sobre su calidad científica, estructura, fundamentación, manejo de fuentes y rigor conceptual. Dentro de los dos meses siguientes al envío del texto, el autor será notificado del resultado de los procesos de evaluación.

Cada uno de los artículos recibidos es sometido a un proceso de revisión y selección en dos etapas: *interno* por parte de algún miembro del Comité Editorial que evaluará la originalidad y pertinencia del artículo, y posteriormente, *externo* a cargo de un árbitro quien conceptuará sobre su calidad científica, estructura, fundamentación, manejo de fuentes y rigor conceptual.

Dentro de los dos meses siguientes al envío del texto, el autor será notificado del resultado de los procesos de evaluación.

Requisitos formales

- Además de tratarse de artículos inéditos, el autor se compromete a no presentarlo simultáneamente para su examen por parte de otra revista, nacional o extranjera.
- Los textos deben contener puntuación, acentuación y ortografía acordes con las normas de la lengua en que está escrito el artículo y el buen uso. Correcciones estilísticas y de forma podrán ser sugeridas.
- Los términos o expresiones que no pertenezcan a la lengua en la que está escrito el texto, deberán aparecer en cursiva.
- Los proponentes pueden ser docentes o estudiantes de postgrado de instituciones locales, nacionales o extranjeras, así como académicos e investigadores independientes.
- Además del idioma español, se recibirán textos en portugués, inglés, italiano y francés.
- La extensión estimada es:
 - **Artículos de investigación y revisión:** entre 5.000 y 10.000 palabras
 - **Estudio de caso:** entre 2.500 y 3.000 palabras
 - **Reseñas:** entre 500 y 1.000 palabras

De la estructura

- Título que oriente con claridad el tema tratado.
- Información del autor (nacionalidad, campo de formación académica, publicaciones recientes, afiliación institucional y dirección de correo electrónico).
- Resumen y palabras clave en el idioma en que está escrito el artículo y en inglés, cuya extensión será, respectivamente, de 100 a 150 palabras, y de 5 a 7 palabras.
- Título del artículo en la otra lengua.
- Indicar el origen del texto (si es de investigación, proyecto al que está adscrito y grupo del que hace parte, así como la Institución que lo respalda).

Citas y referencias

- La Revista sigue para tales efectos la forma establecida por la Asociación Norteamericana de Psicología (APA, por sus siglas en inglés).

- Las citas y referencias deben incluirse al interior del texto conforme al siguiente formato. (Primer apellido del autor, año de la publicación, dos puntos y número de página).
Ejemplo: (García, 1997: 45).
- Al final del artículo debe aparecer la Bibliografía completa en la cual se relacionen por autor, alfabéticamente y sin enumeración ni viñetas, todos los textos citados o referenciados.
- Las notas al pie de página sólo serán para aclaraciones o comentarios adicionales. No incluyen referencias bibliográficas, salvo cuando se trate de ampliaciones a las citadas.
- Cuando se trate del llamado a confrontación con otro texto, aparecerá entre paréntesis: *Cfr.*, apellido del autor y año de publicación.
- Si se consultó más de un trabajo del mismo autor, deben ordenarse según la fecha empezando por la más antigua.
- Cuando las citas superen los tres renglones de extensión, deberán ubicarse en párrafo aparte y un centímetro hacia la derecha de la margen general.

Bibliografía

Libro

Apellido y nombre del autor, o letra inicial del nombre (sólo mayúsculas iniciales, separados por coma) y año de la publicación (entre paréntesis). Título y subtítulo del libro (en cursiva y sólo mayúsculas iniciales para cada uno). Ciudad de la edición y nombre de la editorial, separados por dos puntos.

Ejemplo: Sánchez, Gonzalo (1991) *Guerra y política en la sociedad colombiana*. Bogotá: Ancora.

Capítulo de libro

Apellido y nombre del autor, o letra inicial del nombre (sólo mayúsculas iniciales, separados por coma), año de la publicación (entre paréntesis), título del capítulo entre comillas seguido de la referencia "En:", editor académico o compilador de la obra y título de la misma, que deberá aparecer en cursiva; ciudad de la edición y nombre de la editorial, separados por dos puntos.

Ejemplo: Ariza, Carolina (2008) "La teoría constitucional de la federación, de Carl Schmitt". En: Jorge Giraldo – Jerónimo Molina (Eds.) *Carl Schmitt. Derecho, polí-*

ticas y grandes espacios. Medellín: Universidad EAFIT, Sociedad de Estudios Políticos de la Región de Murcia.

Publicación seriada (revista o periódico)

Apellido y nombre del autor, o letra inicial del nombre (sólo mayúsculas iniciales, separados por coma), año de la publicación, con el mes y día en caso de diario o semanario. Título del artículo entre comillas y título de la revista o periódico en cursiva (Número o volumen), la inscripción "En:", el nombre de la fuente principal, Volumen (Vol.), número correspondiente a la edición (No.), ciudad de publicación e institución de la revista, finalizando con las páginas.

Ejemplo de Revista: Uribe de Hincapié, María Teresa & López Lopera, Liliana María (2008) "Los discursos del perdón y del castigo en la guerra civil colombiana de 1859 a 1862". En: *Co-herencia*, Vol. 5, No. 8 (enero – junio), Medellín, Universidad EAFIT, pp. 83-114.

Ejemplo de periódico: Arango, Rodolfo (2009, abril 15) "Exclusión e inclusión". En: *El Espectador*, Bogotá.

Publicaciones en internet

Apellido y nombre del autor (mayúsculas iniciales, separados por coma), año de la publicación entre paréntesis. Título del artículo entre comillas. «En:» (mayúscula inicial y dos puntos), dirección URL ("*Uniform Resource Locator*") y fecha de consulta entre paréntesis (mes, año).

Ejemplo: Bobbio, Norberto (1994) "Razones de la filosofía política". En: <http://www.isonomia.itam.mx/> (Visitado el 7 de febrero de 2008).

De la Presentación

- Los textos se deberán entregar en formato electrónico, utilizando el programa *Word*.
- Las fotografías, imágenes, mapas e ilustraciones se adjuntan en formato digital a 300 dpi, mínimo. Su ubicación debe aparecer señalada en el texto, con la información correspondiente.
- Los gráficos, cuadros y otros elementos similares deben aparecer con tabuladores (no utilizar la forma de "Insertar tabla", de *Word*).
- Las imágenes, fotografías, ilustraciones, cuadros, gráficos y demás deberán parecer con sus respectivos *Pie de imagen*, en los que se referencia el número de la serie, el nombre de la pieza (en cursiva), autoría,

procedencia, técnica, fecha de elaboración y demás informaciones que correspondan.

- El texto deberá estar ajustado a la presente *Guía para autores*. Sólo cuando el artículo sea entregado con base en estas directrices, ingresará en el proceso de evaluación.
- El Departamento de Humanidades de la Universidad EAFIT, apoyado por la Bi-

blioteca “Luis Echavarría Villegas”, costea la edición, publicación y distribución de la Revista. Los autores, inmediatamente acceden a la publicación de su ensayo, ceden los derechos patrimoniales de autor y reiteran que se trata de un ensayo inédito. Cualquier cuestión contraria deberá ser expresamente manifestada a la Directora o al Editor.

Guidelines for authors

Coherencia journal (Humanities Department, EAFIT University) is geared towards the publication of un-published articles within the categories indicated by Colciencias for scientific journals: the results of research or advancement in research, generally employing a four section structure: introduction, methodology, results and conclusions (*Scientific research article*); academic essays in which the results of research regarding a specific subject are presented from an analytical, interpretive or critical perspective, by recurring to original sources (*Reflection article derived from research*); and studies in which research results within a particular scientific field are analyzed, systematized and integrated, to evidence advancement and development tendencies; these exhibit a bibliographic review of at least 50 references (*Review Article*). *Translations* and *bibliographic reviews* are also included.

In addition to correspondence with the preceding typology, another selection criteria is that the article belong to one of the subject areas of importance of the Journal, in particular, literature, philosophy, history, politics and communication studies. Each one of the articles received is subjected to a two-step revision and selection process: *internal* by one of the members of the Editorial Board who will evaluate the originality and pertinence of the article. Subsequently an anonymous referee will consider the scientific worth, structure, basis, use of sources, and conceptual rigor of the potential article. Within the two months following the submittal of the text, the author will be notified of the evaluation process results.

Formal requirements

- Besides assuring it is an un-published article, the author will abstain from presenting the article for review concurrently to various journals whether national or international.
- Texts must include: the punctuation, accentuation and grammar in accordance with the rules of grammar and good use of the language in which the article is written. Corrections in style and form may be suggested.
- All the terms and expressions not in the language in which the text is written, must be italicized.
- The proponents may be professors or graduate students of local institutions, national and international, as well as academics and independent researchers.
- Other than Spanish, texts will be received in Portuguese, English, Italian and French.
- Estimated length is:
 - **Research and review articles:** between 5,000 and 10,000 words
 - **Case study:** between 2,500 and 3,000 words
 - **Reviews:** between 500 and 1,000 words

Regarding the structure

- A title which clearly states the subject matter.
- Information about the author: (nationality, field of study, recent publications, institutional affiliations and e-mail address).
- An abstract and keywords written in the language of the article and in English, their length respectively, 100 to 150 words and 5 to 7 words.
- The title of the article in the other language.
- Indicate the origin of the text (if a research text, the project it is ascribed to and the group of which it is part, as well as the Institution supporting it).

Citations and references

- For such effects the Journal adheres to the format established by the American Psychology Association (APA).
- Citations and references must be included in the text according to the following format. (Author's last name, year of publication, colon, and page number). Example: (Garcia, 1997: 45).
- A complete Bibliography must appear at the end of the article, all the cited or referenced texts must be listed alphabetically by author without numbers or vignettes.
- Footnotes will only be used for explanations or additional comments. They should not include bibliographical references, except when expanding on those cited.
- When confronting another text, the following will appear in parenthesis: *Cfr*, the author's last name and year of publication.
- If more than one work by a particular author was consulted, the works must be organized by date beginning with the earliest.
- If length citations exceed three lines, they must be placed in a separate paragraph and a centimeter to the right of the general margin.

Bibliography

Book

Author's last name and first name, or first letter of name (only the first letter in upper case, separated by a comma) and year of publication (in parenthesis). Book title and subtitle (in italics and only the first letter in upper case respectively). City of publication and publishing house name separated by a colon.

Example: Sánchez, Gonzalo (1991) *Guerra y política en la sociedad colombiana*. Bogotá: Ancora.

Book chapter

Author's last and first name, or first letter of name (only the first letter in upper case, separated by a comma), year of publication (in parenthesis), chapter title in quotation marks followed by the reference "In.", academic publisher or series editor and title of the same, which must appear in italics; city of publication and name of publishing house, separated by a colon.

Example: Ariza, Carolina (2008) "La teoría constitucional de la federación, de Carl Schmitt". In: Jorge Giraldo - Jerónimo Molina (Eds.) *Carl Schmitt. Derecho, políticas y grandes espacios*. Medellín: EAFIT University, Organization of Political Studies of the Murcia Region.

Serial publications (magazine or newspaper)

Author's last name and first name, or first letter of name (only the first letter in upper case, separated by a comma), year of publication, include month and day if a journal or weekly publishing. Article title in quotation marks and journal or newspaper title in italics (Issue or volume), the inscription "In.:", name of the principal source, Volume (Vol.), edition number (No.), city of publication and institution of the journal, ending with the page numbers.

Journal example: Uribe de Hincapié, María Teresa - López Lopera, Liliana María (2008). "Discourse on forgiveness and punishment during the Colombian Civil War from 1859 to 1862". In: *Coherencia*, Vol. 5, No. 8 (January - June), Medellín, Universidad EAFIT, pp. 83-114.

Newspaper example: Arango, Rodolfo (2009, April 15). "Exclusión e inclusión". In: *El Espectador*, Bogotá.

Internet publications

Author's last and first name (first letters in upper case, separated by a comma), year of publication in parenthesis. Title of the article in quotation marks. «En:» (first letter in upper case and colon), URL address ("*Uniform Resource Locator*") and date of enquiry in parenthesis (month, year). Example: Bobbio, Norberto (1994) "Causes for political philosophy". In: <http://www.isonomia.itam.mx/> (Visited February 7, 2008).

Regarding the presentation

- Texts must be submitted in electronic format, using the program *Word*.
- Photographs, images, maps and illustrations should be attached in digital format at a minimum 300 dpi. Their location should be described in the text, along with the pertinent information.
- Graphics, tables and other similar elements must be tab-delimited (do not use *Word's* "Insert Table").
- Images, photographs, illustrations, tables, graphics and alike must have a corresponding *Image footer* referencing the series number, name of the work (in italics), author, origin, technique, date of creation and other pertaining information.
- The text must adhere to this *Author's Guide*. Only if presented following these guidelines, the text will enter to the evaluation process.
- The Humanities Department at EAFIT University, with the support of the "Luis Echarri Villegas" Library, finances the editing, publication and distribution of each issue. The authors instantaneously assent to the publication of their essays, relinquish the author's proprietary rights and assert that the work is un-published. The Director or Editor must be expressly informed of any situation divergent with the preceding.

Nos emociona
cuando lo que
llevamos
emociona

www.4-72.com.co

472
¡Es tu correo!

Esta revista se terminó de imprimir
en la Editorial Artes y Letras S.A.S.
en el mes de junio de 2011

e-mail: artesyletras@une.net.co
PBX: 372 77 16 • FAX: 374 81 94